Derecho Público Iberoamericano, Nº 13, pp. 13-74 [octubre 2018] ISSN 0719-5354

DE LA RAZÓN DE ESTADO A LA RAZÓN DE LOS DERECHOS. TOLERANCIA RELIGIOSA, LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD DE RELIGIÓN

FROM REASON OF THE STATE TO REASON OF THE RIGHTS. RELIGIOUS TOLERATION, FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGIOUS LIBERTY

Juan Fernando Segovia[*]

Resumen

La tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la de religión son instituciones centrales del Derecho Constitucional y del Derecho Internacional, que tienen una extensa historia en el campo de la religión, de la teología, de la moral, del derecho y de la política. El presente trabajo intenta clarificar los conceptos a partir de un enfoque histórico de las ideas políticas y jurídicas, centrándose en su amanecer en tiempos de la Reforma protestante y hasta la Ilustración.

Palabras clave: tolerancia religiosa, razón de Estado, libertad de conciencia, libertad de religión.

Abstract

Religious tolerance, freedom of conscience and religious liberty are fundamental institutions of constitutional and international laws that have a lengthy history in the realms of religion, theology, morality, law and policy. This paper attempts to clarify the concepts from a political and legal historical ideas approach, focusing on its dawn in times of the Protestant Reformation, and until the Enlightenment.

[*] Doctor en Derecho, profesor de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Mendoza. Investigador del CONICET (Argentina) y del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II (España). Artículo recibido el 2· de enero de 2018 y aceptado para su publicación el 5 de agosto de 2018. Correo: segojuan@gmail.com

Keywords: religious tolerance, reason of State, freedom of conscience, religious liberty.

1. Justificación

El jurista o el abogado, que debiera interpretar hoy una cláusula de una convención internacional relativa a la tolerancia o la libertad religiosa, tendría que ser un ignorante para no sentirse perplejo por la laxa hermenéutica reinante. Del mismo modo le ocurriría al teólogo y al moralista, no menos que al historiador. A pesar de la gran masa de literatura que ofrece la materia en estos días, desde todos los puntos de vista quedan todavía por aclararse los significados fundamentales de estas instituciones. Cierto historiador, por caso, ha dicho que el significado de la tolerancia religiosa es un misterio[1]. Mas no me lo parece. Creo, en todo caso, que está rodeado de malentendidos. Con la palabra 'tolerancia' ocurre lo que con otras muchas vinculadas al lenguaje moral y político: se conserva el vocablo, pero lo que dice o significa ha cambiado con el tiempo, al igual que acontece con 'igualdad', 'virtud', 'democracia', 'religión', 'justicia', 'persona' y tantos otros. Lo que significa tolerancia religiosa para los seudofilósofos y los supuestos moralistas de nuestros días no es lo que significaba en los siglos XVI y XVII y, tampoco, lo que entendían por ella en época de la Ilustración y de las revoluciones del siglo XVIII.

Los problemas del lenguaje no son lingüísticos solamente; son, en primer término, conceptuales –metafísicos, por ende– y nos equivocaríamos al pensar que la continuidad en el uso de un término implica la permanencia del concepto. El uso histórico cambiante de un concepto supone el concepto mismo que remite a la esencia de la cosa. El historiador –como el jurista o el metafísico– busca la verdad, que queda apresada en conceptos mentales, y el uso pragmático del lenguaje no debe distraerlo de esa meta, aunque deba registrarlo. Sin embargo, compete también al historiador apuntar las variaciones temporales que deforman o destruyen el concepto.

Lo que no quiere decir que haya que reescribir la historia de la tolerancia religiosa. No tendría sentido. Las hay y muchas; unas valiosas, otras no tanto. Lo que el artículo propone es más modesto: esclarecer de modo inicial, en clave histórico-política, el concepto de tolerancia religiosa remontándose al tiempo en que comenzó a ser aplicada en la modernidad

---

[1] Andrew R. Murphy, "Tolerance, toleration, and the liberal tradition", p. 594. Sería mejor decir, como el autor lo hace en otra oportunidad, "The uneasy relationship between social contract theory and religious toleration", p. 384, que la tolerancia desafía una fácil categorización.

aún lozana, vinculándola al contexto de su aparición, distinguiéndola de las libertades modernas –en particular, las de conciencia y de religión– que empiezan a ocupar su lugar a partir del siglo XVIII.

En el cuadro de las libertades modernas, las de conciencia, religión, pensamiento y opinión o expresión aparecen encadenadas y más o menos asimiladas, pero la prioridad histórica (y también metafísica) corresponde a la libertad de conciencia. Esa reivindicación tuvo, en sus inicios, el nombre de tolerancia religiosa. El no saber apreciar los diversos momentos históricos ha hecho que no pudieran desligarse de la confusión del lenguaje de los siglos XVI a XVIII (que utiliza a veces de manera indistinta, las palabras 'conciencia', 'mente', 'razón', y otras semejantes) y así, buena parte de los investigadores del Derecho, como de la política y de las ideas resuelven la libertad de conciencia en la religiosa y la asimilan a la tolerancia[2].

La turbiedad de los conceptos se debe en buena medida al relato liberal de la tolerancia[3], que toma a ésta como precondición histórico-ideológica de los derechos individuales y de la democracia hodierna, aunque en rigor no sea así, pues la tolerancia, tal como de modo histórico se manifestó desde el siglo XVI, no importaba a las personas derecho alguno[4]. Antes bien, habría que decir que los derechos modernos tienen su raíz ideológica en la libertad de conciencia alegada por los protestantes, porque

> "es a partir de la conciencia subjetiva del hombre que la modernidad reivindica el derecho a pensar y a creer lo que se quiera, lo que tiene siempre, directa o indirectamente, su punto de partida en la libertad moral autónoma e independiente"[5].

---

[2] Por caso, John HORSCH, "Martin Luther's attitude toward the principle of liberty of conscience", pp. 307-315, usa de manera indistinta tolerancia, libertad de conciencia y libertad de religión para cercar conceptualmente el mismo problema.

[3] Como ilustra las clásicas obras de Wilbur Kitchener Jordan, Joseph Lecler y Henry Kamen, y las más actuales de Perez Zagorin e Iring Fetscher, entre otros, aunque las más ideologizadas sean las historias de Amédée Matagrin y Philip Schaff. Para una revisión historiográfica véase Jeffrey R. COLLINS, "Redeeming the Enlightenment: new histories of religious toleration", pp. 607-636; también John Christian LAURSEN & Cary J. NEDERMAN, "General introduction: political and historical myths in the toleration literature", pp. 1-10 y Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, pp. x-xvii and 16-24.

[4] Para decirlo con las exageradas palabras de Philip SCHAFF, *The progress of religious freedom as shown in the history of toleration acts*, p. 1: "Hay una grande diferencia entre tolerancia y libertad. Aquélla es una concesión, ésta un derecho; la una es una cuestión de conveniencia, la otra un principio; la tolerancia es un regalo del hombre, la libertad, un regalo de Dios".

[5] Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, p. 27.

Lo que no significa desconocer que, en el devenir histórico, la intolerancia llevase a su repudio argumentado sobre la base de los derechos y las libertades individuales. Pero lo que primero surgió de la Reforma no fue la pura y simple afirmación de tales libertades –salvo casos peculiares– sino la tolerancia estatal[6].

La tolerancia religiosa pone en relación con las diversas religiones al incipiente Estado –emergente de la crisis del imperio y el fortalecimiento de los reinos y principados desde el siglo XIII–, por lo que el primer paso a dar es enfrentar las formas de dichas relaciones establecidas entre ambos, es decir, las religiones y el Estado.

2. Las iglesias y el Estado en los comienzos de la modernidad

Tolerancia, concordia y separación

Luego de la Reforma y con la casi inmediata disgregación imperial, la religión empezó a entenderse como una creencia individual intimista y privada, libre de toda autoridad, lo que dio como resultado inmediato el divisionismo protestante[7] y la aparición de nuevos cultos en las naciones hasta entonces católicas, esto es, la existencia de una pluralidad de religiones y de actores religiosos, muchas veces en pugna, cuyas rencillas pasaban tarde o temprano al terreno político-social. El criterio de división fue, en principio, territorial: el territorialismo –pero también patrimonialismo–, que asignaba al Estado el derecho de definir los intereses de los súbditos, incluida la religión[8]. En ello estarán contestes calvinistas como Jean-Jacques Rousseau y arminianos como Hugo Grotius. El cuadro no quedaría completo si dejásemos de lado el gran enemigo, la aún fuerte y poderosa Iglesia católica; a los judíos repartidos en diferentes naciones y la expresión cada vez más creciente de tendencias heterodoxas, gnósticas, deístas, heréticas y ateas, con sus conventículos y sectas.

A la par de esta fragmentación religiosa –la fuerza centrífuga del divisionismo protestante– se advierte la centralidad del Estado como nuevo

---

[6] Siendo atractiva la tesis de Anthony Gill, *The political origins of religious liberty* –el origen político de la libertad de religión– lo que la desmerece es el no haber distinguido esa libertad de la tolerancia; no solo no las distingue sino que a lo largo de la obra trata de la tolerancia religiosa como un grado de libertad de religión.

[7] Benjamin J. Kaplan, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, p. 142.

[8] Arthur Vermeersch, *Tolerance*, p. 192.

factor de unidad política y espiritual[9]. Los conflictos religiosos entrañaban guerras que amenazaban la paz y ponían en cuestión la supremacía estatal puesto que la pertenencia religiosa decidía también la obediencia al Soberano. De modo que, junto a la inicial preocupación religiosa, se agregó la inquietud política: la tolerancia de los cultos, en sus varias modalidades, devino interés central del Estado[10], se la concibió como un instrumento capital en la relación del Estado con las iglesias, facilitando el control estatal creciente sobre estas y la garantía del Estado de la no coerción de las conciencias. Todo lo cual demarca los primeros momentos de la secularización religiosa, no como declinación de la religión, sino como usurpación de la autoridad de la Iglesia católica[11].

Esta breve descripción no debe hacer perder de vista dos grandes factores que influyen en la temprana modernidad: la repentina gran variedad de credos, iglesias y religiones, por una parte; y la emergencia de un poder centralizador uniformante nunca antes visto, el Estado, por otra. No se puede ver un solo platillo de la balanza si se quiere hacer historia: falso es considerar únicamente la preocupación por la libertad de conciencia y religión, como lo es también atender solo a un poder absoluto que busca la paz y sostiene el orden público, como si la libertad no ameritara un orden o la paz no requiriera de la libertad.

La relación de las iglesias con los nacientes Estados, en este contexto, es vital y pone a prueba la unidad de la fe tanto como la de la política, pues:

a) en la medida que la religión todavía se considera un pilar del edificio social, de algún modo debía quedar asociada al Estado, es decir, como iglesia o religión oficial o nacional, como sucede en los Estados confesionales modernos que cuentan con una iglesia establecida;
b) por otro lado, sin embargo, en tanto y en cuanto el creer es un acto de la conciencia libre que no puede ser coaccionado ni perseguido, debía haber prescindencia de los gobiernos en los asuntos religiosos, lo que llevará –a mediano o largo plazo– a la separación de las iglesias y el Estado;

---

[9] Así, entre otros, Hans GUGGISBERG, "The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: arguments, pressures, and some consequences", p. 43.

[10] Wojciech KRIEGSEISEN, "Toleration, or Church–State relations? The determinant in negotiating religions in the modern Polish-Lithuanian Commonwealth", p. 90, afirma que las ideas del Estado confesional y de la razón de Estado modificaron las relaciones entre este y las iglesias, influyendo en la condición de los disidentes, ya que desde fines del siglo XVI las discusiones sobre política religiosa comenzaron a centrarse en el ámbito político más que en el teológico.

[11] Cf. Juan Fernando SEGOVIA, "¿Qué es secularización?", pp. 143-156.

c) finalmente, a pesar de todo ello, se pudo intentar componer la diversidad religiosa mediante alguna forma de concordia que unificase los credos, avenencia en verdad religiosa en ciertos casos –al menos en las intenciones– aunque, avanzando los tiempos, se volverá mera concordia político racionalista.

La primera cuestión (la ponderación de la religión como beneficiosa en el ámbito político) que liga–al parecer– con fuerza, religión y política, fue defendida, empero por dos escépticos sino ateos, como Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. Es el principio adoptado en la paz de Augsburgo y luego en Westfalia: *cuius regio eius religio*, que, sin embargo, se hizo difícil de aplicar en forma taxativa, en la práctica[12]. Todo Soberano en principio tiene, entonces, derecho a reconocer o establecer un culto público nacional que obliga en lo exterior y no en conciencia. Es una de las posibilidades más comunes de la razón de Estado: la dependencia de la religión oficial ora como iglesia nacional, ora como culto reconocido del Estado (el calvinismo en los Países Bajos, el anglicanismo en Inglaterra, etc.), con mayor, menor o ninguna libertad para los cultos disidentes. Desde otro punto de mira complementario, la oficialización religiosa resultó de la nacionalización estatal de la ley:

> "El protestantismo transfirió la autoridad y las responsabilidades espirituales a los legisladores seculares de los varios principados y Estados nación, cuya autoridad suprema abarcaba ahora todas las jurisdicciones que anteriormente habían sido autónomas. La ley secular, podría decirse así, fue espiritualizada al mismo tiempo que nacionalizada"[13].

Una variación en el seno de esta respuesta es la tendencia (Thomas Hobbes, Jean-Jcques Rousseau, Voltaire) hacia una religión puramente civil independiente de toda "religión religiosa" o teológica, lo que importa la coronación del Estado como iglesia y del Emperador o Rey como Papa (*summus episcopus*), puesto "que el príncipe debe ser amo absoluto de toda política eclesiástica, sin restricción"[14]. En aquel anterior caso, así como en este, la unidad de la fe dependerá del Estado, fe que es más civil que religiosa. En una de sus secuencias lógicas –la que exacerbó Rousseau–

[12] Thomas Max Safley, "Multiconfessionalism: a brief introduction", p. 15. Sintetizando los trabajos compilados, afirma que las intenciones de imponer una religión uniforme chocaban con una realidad mucho más compleja que forzaba a encontrar soluciones diversas; el fracaso de la coerción llevó a la negociación y al compromiso.

[13] Harold J. Berman, *Law and revolution*, vol. 2: "The impact of the Protestant Reformations on the western legal tradition", pp. ix-x.

[14] Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, s/p.

la tolerancia, en tanto dice del poder soberano del Estado sobre las religiones, conduce al establecimiento de la religión civil como modo de pacificar los ánimos e imponer una concordancia mínima en las creencias, en vista ya no de la religión sino de la paz de la república. El término 'erastianismo' comenzó a generalizarse a mediados del siglo XVII entre los presbiterianos de Inglaterra –tesis compartida, en algunos casos y dentro de ciertos límites, incluso por los puritanos– para señalar a quienes eran sus enemigos: los que sostenían la supremacía del Estado en materia de religión[15]. Erastianismo que en Inglaterra tuvo diversos extremos: moderado en Richard Hooker; exagerado en John Selden o Thomas Hobbes.

La cuestión segunda (la libertad de conciencia) está expuesta por la *Epístola sobre la tolerancia* de John Locke con perfil ya clásico: haya o no una iglesia nacional, la profesión de fe religiosa es libre y limitada tan solo en aras del bien público. Por lo general, se ha visto aquí la respuesta más moderna: indiferencia pública respecto de las creencias privadas acompañada de la generosa libertad de creencia y culto, aunque admite variaciones por caso: tolerancia dicha amplia, pero con limitaciones centradas en la paz y la tranquilidad públicas (John Locke); o libertad de religión sin restricciones, que solo se obtendrá en Estados Unidos. La primera posibilidad, la lockeana, supone el ejercicio de la autoridad del Estado sobre las religiones, esto es, la imposición de determinados criterios objetivos de reconocimiento[16]; la segunda, la americana, en cambio, conduce al extrañamiento de la religión de la esfera pública-política (como habían requerido ya las sectas anabaptistas y otras radicales), esto es, a la completa subjetivación de la religión, alerta al peligro de su objetivación –como se ve en las prevenciones de James Madison en *El Federalista*-; de donde el mismo Estado fomenta el divisionismo religioso. Recuérdese la conseja de Voltaire en su *Tratado*: "Cuantas más sectas haya, menos peligrosa es cada una de ellas; la multiplicidad las debilita"[17].

Ambas formas llevan –la primera más lentamente que la segunda– a la separación de iglesias y Estado, pues ya no se considera posible ni deseable la unidad de la fe. Ejemplo de tolerancia es el Tratado de Westfalia, con sus categorías de cultos diferentes según su condición: *religio reprobata*, *tolerata* y *recepta*. Las primeras tenían prohibido el ejercicio de la religión de cualquier índole; las segundas poseían el derecho al culto doméstico (ejercicio privado de la religión); las terceras se referían a los sectores religiosos cristianos

[15] Cf. John Neville FIGGIS, "Erasto y el erastianismo", p. 224 y ss.

[16] Es el caso de la Paz de Westfalia como, entre otros, recuerda BERMAN, *op. cit.*, pp. 61-62.

[17] VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, p. 36.

aceptados (católicos, luteranos y reformados) a los que se les reconocía el derecho al culto público. El régimen jurídico estadounidense en materia religiosa se basa en la indiferencia pública y conduce al pluralismo religioso, debido a que el Estado no regula el culto ni las creencias, se vuelve neutral.

El tercer problema (el anhelo de una concordia religiosa, con resabios de la tolerancia medieval) fue considerado con insistencia por Mario Turchetti, y, aunque el concepto de concordia sea en parte elusivo, en principio supone un arreglo –ora religioso, ora político– entre las religiones para evadir los problemas de la pluralidad de confesiones y alcanzar una unidad entre las iglesias[18], como lo demuestra la política de los coloquios interreligiosos celebrados en el siglo XVI, entre ellos, la famosa Conferencia de Poissy (1561) o la anterior de Ratisbona (1541). Se trataba de pasar de la diversidad a la unidad religiosa, como acreditan los edictos franceses de pacificación del siglo XVI, o la paz de Augsburgo (1555) alcanzada entre católicos y luteranos por mediación del emperador Fernando[19].

Según dice acertadamente Mario Turchetti, la tolerancia en sentido jurídico, importa la admisión de algo prohibido –o ilegal– que no obstante ser reconocido continúa siendo prohibido, pues no conlleva su aprobación; en tanto legitima la diversidad, implica la ruptura de la unidad religiosa. En cambio, la concordia (*unum cor*) es un intento de constitución o reconstitución de la unidad, ya que "entre sus significados más cercanos, este concepto contiene los de paz, reconciliación, acuerdo mutuo, pero sobre todo unidad, reunión"[20].

En un comienzo, se procuró la concordia teológica para evitar la tolerancia, que se consideraba mal remedio, como pensaba Carlos V al convocar la Dieta de Ratisbona, en 1541. Sin embargo, la aspiración a la concordia de las iglesias, religiosa primero y política después, significó en los hechos un grado de tolerancia, una aceptación de lo no querido, un permiso –temporal y provisorio, como se quiera– a lo que no se admite como legal o legítimo, esto es, un *modus vivendi*. La tolerancia pura, si vale el término, significa ya una renuncia a esa unidad religiosa que la concordia de la fe conserva como fin. Imposible de alcanzar la concordia religiosa (*concordia fidei*) subsistió

[18] Mario Turchetti, "Concorde ou tolérance? de 1562 à 1598", pp. 341-355; "Concorde ou tolérance? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France", pp. 255-267 y "Religious concord and political tolerance in 16th and 17th century France", pp. 15-25. Se sigue, en lo fundamental, su tesis, si bien la se modifica admitiendo que la concordia supone ya cierta tolerancia; se aparta de la más restrictiva de Luigi Magno, "Apologie étatique et concorde religieuse. Sur quelques pamphlets de Loys Le Roy", pp. 6-16, quien entiende la concordia como una estrategia de transformación más que de reforma religiosa solo en vista de la unidad católica al precio de concesiones doctrinarias o disciplinarias.

[19] Véase Malcolm C. Smith, "Early French advocates of religious freedom", pp. 29-51.

[20] Turchetti, "Concorde ou Tolérance? Les Moyenneurs...", *op. cit.*, p. 256.

el intento de arreglo político entre las confesiones (*concordia caritatis*), forma incipiente de la tolerancia[21]. Lo que es más evidente, aun cuando la concordia no persigue prioritariamente fines religiosos sino políticos, como ocurrió en Francia con l'Hôpital y los *politiques* tras el fracaso de la reunión de Poissy: lo primero era salvar a la monarquía y a Francia, puesto que, por encima de las diferencias religiosas, todos son franceses.

La concordia, por otra parte, no excluye los intentos de conversión ni implica la admisión o tolerancia de los disidentes (como la *publica formula fidei* de Samuel Pufendorf[22]); implica un arreglo entre los credos predominantes en aras del bien público (concordia civil), pero también con fines religiosos (concordia religiosa al modo de la máxima Nicolás de Cusa: *religio una, in rituum varietate*), pues como Erasmo escribió en 1526 a Jean Faber, en la medida que fuese posible "uno y otro [culto] tuviesen su lugar y que cada quien fuera dejado a su conciencia hasta que el tiempo traiga la ocasión de un acuerdo"[23].

A medida que progresen los tiempos, con los socinianos, por ejemplo, y otras cepas nacida de este tronco, o con algunas modalidades de irenismo religioso, la unidad de la fe resultará en una suerte de sincretismo[24], a veces un mínimo común de artículos fundamentales (ya que en palabras de Erasmo, "la suma y la substancia de nuestra religión es la paz y la concordia"[25]), otras en un arreglo en torno a principios morales elementales (como ocurre con los latitudinarios ingleses); concordancia, en suma, en la que se reunirían las diversas creencias religiosas, debido a que la fe unitaria –a pesar de la aceptación del pluralismo religioso– se sigue considerando posible y deseable por las principales cabezas del siglo, como Arminius, Jean Bodin, Christian Thomasius, John Milton, etcétera.

Razón de Estado (1)

Lo cierto es que cualquiera de las decisiones adoptadas a lo largo de los siglos XVI a XVIII –muchas veces entremezcladas[26]– suponen la definición

[21] María J. Roca, "Sobre el concepto de tolerancia en las fuentes jurídicas seculares de los territorios centroeuropeos durante la época de la Reforma", pp. 56-57.

[22] Samuel Pufendorf, *De habitu religionis ad vitam civilem*, §49, pp. 104-107.

[23] Véase Abraham Barrero Ortega, "Origen y actuación de la libertad religiosa", p. 99.

[24] Esta tendencia irenista está ya en los humanistas, de Marsilio Ficino a Erasmo, pasando por Nicolás de Cusa, Giovanni Pico y Tomás Moro. Cf. H. A. Enno van Gelder, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of renaissance and humanism*.

[25] Erasmo, *Letter to Carondelet*, p. 100.

[26] Por caso, John Locke siempre conservó un sólido residuo erastiano que lo hacía proclive a una tolerancia fundada en razones políticas y, a la vez, que confinaba la religión

de lo público y lo privado, donde lo público cada vez más se identifica con el interés del Estado –la *ragioni di Stato*–, y lo privado, con la religión (varias o todas según el momento y el lugar), cuando no lisa y llanamente con la creencia o la opinión. El interés público no es negociable; el privado está sujeto a transacción. Además, más allá de los autores en verdad creyentes –esto es, de fe verdadera–, la religión con frecuencia es vista con ojos utilitaristas, atendiendo por razón de Estado a los beneficios que produce –entre ellos, la obediencia y con ella la tranquilidad–, razonamiento generalizado que había sido avanzado ya por Nicolás Maquiavelo en los *Discorsi*[27], y que afianza la autonomía de lo político –una esfera independiente y cada vez más racionalizada en el sentido de tecnificada o mecanizada– frente a lo religioso y lo moral[28].

El nuevo estatus de las iglesias

Cuando el Estado se erige en árbitro de las disputas religiosas y se impone la tesis protestante de la invisibilidad de la Iglesia, el concepto de 'iglesia' –salvo la Católica- tiende a espiritualizarse y perder presencia corporal o física, como si fuese una mera realidad interior que rechaza la superficie social, en efecto, por superficial. Lutero despotricó contra la Iglesia constantiniana como una forma de judaización que había deformado la iglesia primitiva[29]. Si bien es cierto, que en suelo europeo el proceso es más complejo, en el territorio de los americanos Estados Unidos fue de una evidencia incontrastable con las experiencias de Rhode Island y Pennsylvania. En todo caso, tarde o temprano, se impondrá la sentencia de Thomas Paine: *my own mind is my own church*[30].

Es la idea desarrollada por John Locke prosiguiendo la teología de la Protesta: la libertad eclesiástica consiste en que a ningún hombre se le imponga "un legislador que él mismo no haya elegido"[31]; idea que recoge a aquellas propagadas por las sectas anabaptistas, defendida en Inglaterra por diversos grupos y que acabó consagrándose en América del Norte. Es

al recinto de lo privado, apoyaba una especie de concordia de todos los credos en un artículo fundamental: que Cristo es el Mesías, tal como expone en *La razonabilidad del cristianismo*, bajo el supuesto que la diversidad religiosa no era del todo beneficiosa.

[27] Niccoló Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, vol. I, pp. 11-12.

[28] Isaiah Berlin, "La originalidad de Maquiavelo", pp. 85-143.

[29] La auténtica Iglesia es para Martín Lutero la *congregatio fidelium*, que los fieles mantienen por medio de una relación personal, no mediada, privada, espiritual, con Dios y las Escrituras. De tal intimidad le viene, por así decir, su divinidad; no de la autoridad del Vicario ni de su sacra institución. La Iglesia se ha naturalizado, desacralizado.

[30] Thomas Paine, *The age of reason. Part I*, p. 268.

[31] John Locke, *A letter concerning toleration*, p. 15.

la idea de la voluntariedad del vínculo religioso (la Iglesia como *covenant*, pacto o alianza) que reafirma su carácter privado y autónomo, tanto como su significación exclusivamente anímica, sentimental o espiritual, establecida por el consenso de los asociados y por ello libre o independiente. Para los puritanos como William Perkins, el catolicismo es una religión de observancia externa, mientras que el protestantismo es la religión interna de la persona, de su interior.

En letra gruesa: la nueva eclesiología, al destacar la voluntariedad del lazo religioso asociativo, niega toda pretensión de que las iglesias tuviesen un origen divino y una potestad de idéntica índole. Las iglesias han sido desacralizadas, no son más que humana compañía dotadas de un poder consensual. Vista desde la sociedad o el Estado, la Iglesia no era más que una corporación o asociación, como la compañía de las Indias Occidentales o de mercaderes turcos de Londres –dirá Roger Williams–[32].

La consecuencia inmediata fue el surgimiento de numerosas iglesias con sus respectivos credos, proceso que los historiadores alemanes llamaron "construcción confesional", esto es, la invención de identidades confesionales. Fue determinante en esta dirección la concepción calvinista que adoptaron los "congregacionistas". En la mentalidad de Juan Calvino, la Iglesia es sobre todo una comunidad de preferencia local, dotada de una declaración de fe que le da identidad. Entonces, en cada ciudad o aldea, si es permitido o no se ha prohibido, iglesitas de las diferentes denominaciones protestantes agruparon a una tropa de fieles bajo unos artículos que simbolizaban sus creencias. Así, por caso, en la Alsacia francesa, la comunidad de Sainte-Marie-aux-Mines adopta su propia confesión, afirmando en el preámbulo que es útil y necesario que "cada Iglesia proclame clara y también brevemente la confesión de su fe"[33].

Este proceso de iglesias o congregaciones separadas fue un recurso alegado por los sectores más radicales de la Protesta para independizarse de todo poder, especialmente el civil, además de la disciplina de una iglesia nacional; y la confesión pública de la fe particular fue también un método de defensa de la comunidad religiosa contra los cismáticos y herejes en su interior, que podían ser expulsados –si bien nada les impedía formar una nueva iglesita en otro sitio conforme a su doctrina-.

La Iglesia se ha desacralizado, vuelto una organización particular con un estatus similar al de cualquier asociación privada; el principio que rige su organización es la voluntad de los asociados, en quienes ahora recae

[32] Roger WILLIAMS, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience*, p. 98.

[33] Michelle MAGDELAINE, "La confession de foi de la communauté française de Sainte-Marie-aux-Mines", p. 388.

la autoridad; tal el protestante sistema eclesial voluntario[34], en el que la autoridad de las iglesias locales ha sido poco a poco traspasada a "una elite de profesionales y puesta en las manos de la gente"[35].

Razón de Estado (2)

Esta consideración de la religión y las iglesias nada dice de la primacía de lo espiritual sobre lo secular sino, más bien, lo contrario: la razón de Estado conlleva la independencia de este de toda religión y toda institución eclesial como reafirmación de su soberanía[36]. Tal como afirma Rainer Forst, el incremento de la pluralidad religiosa que siguió a la Reforma protestante y los conflictos que esta desencadenó hicieron colapsar la tradicional constelación de Iglesia y Estado, ganando central trascendencia la cuestión política de cómo preservar la unidad del Estado y la paz.

> "El Estado –o, más precisamente, el soberano– entendido cada vez más como una autoridad neutral situada por encima de las denominaciones religiosas, fue propuesto como una respuesta a esa cuestión"[37].

El Estado no tendrá mayores estorbos para transformar las religiones, esto es, para hacerlas aceptar un menor grado de dogmatismo –y, por tanto, de fervor y fanatismo– a cambio de garantizarles la tolerancia pública[38]. A lo largo de las discusiones sobre la tolerancia en estos siglos se advierte que la soberanía del Estado –garante de la paz y el orden público– está a resguardo de las opiniones religiosas, morales y políticas: casi todos los escritores, desde Thomas Hobbes a Immanuel Kant, desde Baruch Spinoza a Voltaire o de John Locke a Jean J. Rousseau, ponen un límite a la tolerancia de las opiniones, creencias y doctrinas en la seguridad, las leyes y la paz, en la razón de Estado.

---

[34] Philip Schaff, *Church and State in the United States or the American idea of religious liberty and its practical effects*, p. 79: "El sistema voluntario desarrolla la actividad y liberalidad individuales en el apoyo de la religión; mientras que el sistema de iglesia-estado tiene la tendencia opuesta".

[35] Roger Finke, "Religious deregulation: origins and consequences", p. 616.

[36] Según John Greville Agard Pocock, *Barbarism and religion*, p. 7, la Ilustración consistió en una serie de programas que desafiaban la autoridad y el poder de las iglesias o congregaciones que podrían perturbar la paz de la sociedad civil. Ahora bien, tales programas habían sido propuestos en el siglo anterior y el xviii los radicaliza en las ideas y en la praxis: la religión natural y los derechos del hombre como modos de liberarse del poder de Dios sobre los asuntos humanos.

[37] Rainer Forst, *Toleration in conflict: past and present*, p. 138.

[38] Alvear, *op. cit.*, p. 76: "No hay propiamente una 'sociedad religiosa' paritaria a la 'sociedad civil y temporal' con derechos y prerrogativas que nacen de una misión objetiva, sino una esfera religiosa fundada en las creencias particulares de cada cual".

3. *Tolerancia religiosa y razón de Estado*

"Por decreto de Dios será necesario perdonar a la cizaña,
y por la condición de siervo, vivir entre la cizaña.
No la puedes separar; luego te es necesario tolerarla".
San Agustín, *Enarratio in psalmo 98*.

Acerca de la tolerancia religiosa en la Modernidad

La tolerancia religiosa posee diversos aspectos y ángulos de comprensión que buena parte de los estudios sobre ella suelen olvidar o confundir. Es frecuente que se pase por alto que la tolerancia moderna es algo nuevo, que aparece como una respuesta político-estatal a las creencias y conductas individuales o colectivas en forma de permiso o concesión, que ya no tenga relación con la concepción medieval de la tolerancia como virtud moral subsidiaria de la caridad y la fortaleza, práctica personal virtuosa y prudente solución civil. La tolerancia cristiana clásica, que lo es del error o del mal, es inaceptable en la modernidad desde que la verdad o el error religiosos de una opinión cualquiera no dependen de una autoridad –especialmente de la Iglesia– distinta de los individuos, esto es, del Estado. Aunque el avance de la tolerancia no siempre significa un abandono de la verdad religiosa o moral, esta será ya degradada a una verdad personal o una convicción o creencia u opinión individual.

Debido a ello, no pocos estudios caen en uno o ambos de los siguientes equívocos: o bien olvidan el vértice político de la tolerancia religiosa moderna, el Estado o el príncipe que permite sin aprobar o, bien, –e incluso al mismo tiempo– inscriben la tolerancia religiosa en el recorrido histórico de una creciente aceptación moral de todas las diferencias como acontece en nuestras sociedades liberales. La mirada retrospectiva y anacrónica a la tolerancia religiosa desde la libertad de religión es típica de un relato liberal e ilustrado que inmola aquella en el altar de esta.

Quizá por esto mismo, tampoco suele distinguirse la tolerancia eclesiástica de la civil, pues, conforme a la idea moderna de libertad de conciencia y de pensamiento, no se considera punible el error –en un medio relativista la verdad es sustituida por las verdades subjetivas–, de modo que la herejía, por poner un ejemplo, ya no se considera desde el ángulo estrictamente religioso[39], sino solo en su dimensión civil, como una opinión sobre un asunto privado y que la sociedad no tiene por qué

[39] Para la historia de la tolerancia el punto no es anecdótico, porque ella está ligada a la permisión o no de las doctrinas heterodoxas. Cf. John Christian Laursen (ed.), *Histories of heresy in early modern Europe. For, against, and beyond persecution and toleration*.

no aceptar. De hecho, en estricto rigor, no hay herejía desde que cada uno puede creer lo que quiera[40]. Sin embargo, para la Iglesia católica la distinción es fundamental, pues si la tolerancia civil o política es una concesión prudente hecha al error, la tolerancia religiosa no es sino una discreta absolución. Lo que en común tienen es que en ningún caso la tolerancia comporta la aprobación, pero mientras la primera tiende a ser general, la segunda es accesoria y circunstancial[41]. Yerra el historiador cuando pretende que la tolerancia eclesiástica sea tan laxa o flexible como la civil o la moral de nuestros días.

En suma: al tratar de la tolerancia, los autores modernos suelen hacerlo, con olvido de la tolerancia moral cristiana, rechazando la intolerancia eclesiástica y concentrándose en la tolerancia política, que tiende a la libertad de religión como a su fin; esto es, un giro de tuerca que hace que la religión se vuelva, en la práctica, competencia del Estado. Sustraída la religión del ámbito público en el que ya no se reconoce su autoridad, ni siquiera en materia de fe, el único juez de las opiniones es el Estado mismo, como en Baruch Spinoza o Jean J. Rousseau[42]. Por eso, abundan hoy las teorías moralizantes de la tolerancia, de una tolerancia laica, puramente civil, asentada en las libertades o los derechos de los individuos[43].

El discurso ilustrado liberal, acerca de la tolerancia como primigenia floración de la libertad religiosa y de los derechos de individuo, que ha predominado en la historiografía, repite la concepción progresista de la historia en desmedro tanto de la política estatal, tan decisiva en el siglo de la Reforma y los posteriores, como del hecho cotidiano de la tolerancia social, esto es, de su dimensión concreta, menuda[44]. Porque en su reali-

---

[40] Según Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa*, pp. 12-13, carece de relevancia jurídica para el Estado.

[41] Véase Agustín MICHELL, "Tolérance", *col.* 1208-1223. Jacques B. Bossuet conserva la distinción al articular la concepción secular con la sagrada, en los *Avertissement aux protestants*, tome XI, p. 672: la tolerancia civil es: "la impunidad acordada por la magistratura a todas las sectas", no así la eclesiástica, pues sería absurdo extender la indulgencia a los herejes y a los cismáticos que por tales se apartan de la benevolencia de la Iglesia. Para Jacques Bossuet, si la tolerancia religiosa se tomase latamente como la civil o política, implicaría la indiferencia.

[42] Falsear la ley que establece el credo del Estado, dice Jean Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, tome V, 8, p. 253 et ss., es un crimen gravísimo que se castiga con la muerte.

[43] Si se plantea la tolerancia en las relaciones individuales, como cuando un individuo tolera de otro lo que le desagrada, se está hablando en términos de virtudes, derechos o libertades de las personas; esto es, se sustituye el criterio político-estatal por el moral-individual, como hace Bican SAHIN, *Toleration. The liberal virtue*, chapter 1. Sobre la despolitización de la tolerancia en el discurso hodierno, véase David HEYD, "Is toleration a political virtue?", pp. 171-194.

[44] La historia social de la tolerancia descubre la coexistencia relativamente pacífica de las diversas religiones; es un hecho que los historiadores han podido establecer. En

zación histórica, lejos de ser un ideal universal, la tolerancia remite a la razón de Estado, tal como se practicó en cada caso, y al fino entramado de las conductas particulares; es una respuesta singular a problemas nacidos de las circunstancias: la ruptura de la unidad religiosa que en cada lugar ocurrió de modo diferente. La tolerancia es una política restringida, con límites que le vienen de las mismas circunstancias que la inducen[45].

Advertidos de las dificultades que derivan de la –no del todo– correcta interpretación de lo que es la tolerancia religiosa a partir del siglo XVI, se intentará exponer su concepto y dar ejemplos de cómo se la practicó; y también, el cambio que se opera con la Ilustración en la justificación de la tolerancia, que se juzga como paso de la tolerancia *stricto sensu* a la libertad religiosa, de la razón de Estado como principio político a la razón de los derechos como principio individualista[46]. Para destacar la distancia entre los dos momentos es ya clásica una cita del conde de Mirabeau tomada de un discurso de agosto de 1789:

> "No vengo a predicaros la tolerancia: la libertad más ilimitada de la religión –decía el tribuno– es a mis ojos un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia con la que se la quiere expresar me parece en cierto modo tiránica, pues la autoridad que tolerara podría no tolerar"[47].

El caso paradigmático que muestra la confusión de los historiadores es el Edicto de Nantes, sancionado en 1598 por Enrique IV, y revocado en 1685. El edicto suele juzgarse como una disposición parca y egoísta; pero su revocación merece juicios negativos peores, como si hubiera violado de modo grosero derechos sagrados e inmutables. Así, una medida de tolerancia religiosa, típica de su tiempo, es valorada a la luz del prisma contemporáneo de las libertades individuales, y no se alcanza a ver que el edicto fue una disposición pragmática que puso fin a las guerras de religión en suelo francés, debido al reconocimiento de la fuerza militar de los hugonotes en ese momento; cambiada la situación, la revocación del

general, véase el mencionado libro de Benjamin KAPLAN, *Divided..., op. cit.*; para Inglaterra, Alexandra WALSHAM, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700* ; para los países francófonos, Bertrand FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*.

[45] Michael WALZER en su *Tratado sobre la tolerancia* insiste que es un concepto que se refiere a casos y contextos concretos. Sobre la "dimensión partisana" de la tolerancia que obliga a tener presente la referencia contextual, Evan HAEFELI, "The problem with the history of toleration", pp. 105-114.

[46] Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, vol. I, p. 419, observó bien que la libertad religiosa de los ilustrados es también dependiente de la razón de Estado.

[47] *Apud* Baldine SAINT-GIRONS, "La tolérance est-elle une vertu?", p. 157.

edicto no hace otra cosa que atestiguar el empeoramiento de la condición de la minoría calvinista que explicaba la medida[48].

¿Tolerancia o multiconfesionalismo?

El contexto histórico de la tolerancia remite a las secuelas de la Protesta. La Reforma fue decisiva, mucho más que el humanismo, en la quiebra de la unidad del culto cristiano y en la aparición de una pluralidad de confesiones en la mayoría de los países europeos, lo que entrañaba no solo el problema de coexistencia religiosa sino, también, el de la estabilidad política, según se dijo. La pluralidad de confesiones supuso una situación diferente, una "relación de tensión entre conciencia y autoridad, entre fe y orden político-social"[49]. Comienzan así a adoptarse políticas de tolerancia resultantes de la fractura del viejo orden religioso-político que, en países "confesionales", resultaron una praxis por lo general administrativa, es decir, una tolerancia práctica de carácter civil. De esta práctica se puede tomar lo central de la tolerancia religiosa: es una decisión gubernamental que rige primero para las confesiones, no para los individuos; para los príncipes, no para los súbditos; para las iglesias, no para las personas, aunque estas quedan indirectamente protegidas por la garantía concedida a aquellas.

Ciertos intentos de mostrar la composición plural de cultos en la mayoría de las regiones, ciudades y nacientes Estados llevan a creer que el estricto concepto de tolerancia –que se toma con frecuencia como libertad religiosa– debe abandonarse por el de multiconfesionalismo, término que parecería más adecuado[50]. Empero, la tolerancia religiosa misma –como se intenta explicar– implica el reconocimiento *de iure* o *de facto* de una diversidad de cultos, al menos de más de uno, en la región en la que se tolera. Más aún, las experiencias de multiconfesionalismo no extirpan un elemento clave de la tolerancia moderna: la pretensión –unas veces lograda, otras fracasada– de conservar la unidad de religión. En verdad, el hecho de la diversidad de confesiones religiosas en un mismo territorio no repugna el concepto de tolerancia religiosa, al contrario, lo ratifica; la tolerancia es una de las decisiones posibles donde existen dos o más religiones estable-

[48] Marisa Linton, "Citizenship and religious toleration in France", pp. 157-174; Turchetti, "Religious concord...", *op. cit.*, pp. 23-24 y "Concorde ou tolérance? de 1562 à 1598", *op. cit.*, pp. 341-355.

[49] Roca, *op. cit.*, p. 62.

[50] Véase, en general, la compilación de trabajos en Safley, *op. cit.* La teoría del "multiconfesionalismo" es una réplica a los historiadores alemanes que inventaron el concepto de "confesionalización" (Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling) para explicar los procesos de formación de los Estados tras la Reforma.

cidas. Pero el solo hecho de esa pluralidad de religiones no importa de por sí la tolerancia, que requiere de una decisión en tal sentido del Estado[51].

Los dos sentidos de la tolerancia

En la lengua inglesa hay dos palabras que, semejantes, análogas, refieren dos ángulos o acepciones de la tolerancia, *'tolerance'* y *'toleration'*.

> "Una es una buena cualidad, una virtud positiva; la otra es un permiso a regañadientes. Aquélla es ser tolerante; la otra es tolerar. Esta ambivalencia está incrustada en el concepto y su historia, haciéndolo duraderamente problemático. En la época moderna temprana el término utilizado era 'tolerancia' [*toleration*]; en el período moderno es 'ser tolerante' [*tolerance*]. Esto implica que ha habido un desplazamiento de la indulgencia a la generosidad. Pero el sentido de indulgencia persiste en la tolerancia moderna"[52].

La distinción no es solo terminológica ni se reduce al mundo anglosajón; tampoco es exclusivamente científica o académica, pues se conserva en el uso vulgar. Está anclada, como apunta la autora, en la historia misma del concepto y remite a dos momentos bien diferenciados en la justificación de la tolerancia. El primero que adviene, desde una perspectiva histórica, es la tolerancia como permiso, indulgencia, concesión o privilegio, fundado en la razón de Estado; el segundo es la tolerancia como política debida en razón del derecho o libertad de los individuos. Aquel es el predominante a partir del siglo XVI y durante buena parte del siguiente; este será el sobresaliente desde la Ilustración a nuestros días. Pero en ambos momentos, el cartabón es el mismo: juzgar de lo religioso y teológico con criterios políticos, prudenciales –si se quiere– en un caso, ideológicos en el otro.

El primer concepto, el de la tolerancia como permiso o concesión, es el propio, el más ajustado a la historia política y de las ideas[53]; el otro, el de la tolerancia basada en los derechos, corresponde a un segundo momento en el que ya es conveniente hablar de libertad de religión. Aquel tiene más proximidad con el sentido clásico de la tolerancia como soportar

---

[51] El caso francés lo ejemplifica: la división entre católicos y calvinistas que produjo enfrentamientos sanguinarios no llevó a la tolerancia hasta que el gobierno así lo decidió, mientras tanto coexistieron las dos religiones en pugna. Como escribe Keith P. Luria, "France: an overview", p. 214: "De tal modo, la tolerancia no tuvo éxito. Pero la coexistencia, definida como un arreglo por el cual dos grupos rivales y a menudo beligerantes encuentran maneras de vivir juntos, pudo y logró prosperar, a menudo en un grado sorprendente".

[52] Eliane Glaser, *Religious tolerance in the Atlantic world: early modern and contemporary perspectives*, p. 4. Varios autores llaman la atención sobre esta analogía.

[53] Incluso, sería la política correcta en las actuales sociedades, como lo cree John Horton, "Why the traditional conception of toleration still matters", pp. 289-305.

un mal, pues en verdad la diversidad religiosa era así considerada en un comienzo; este otro, el iluminista, quita a la tolerancia su carga negativa y la vierte en un discurso positivo, como algo bueno en sí[54], desde que el tolerar es algo debido a los individuos, sea que el débito se entienda como aceptación, aprobación o reciprocidad.

En otros términos: confundir tolerancia con libertad de religión es equivocar el camino. István Bejczy ha dado, a juicio de este artículo, la razón definitiva.

> "En la tradición medieval, la tolerancia es un precepto de no injerencia por parte de quienes tienen el poder. Una vez que se reconoce la libertad religiosa, la religión deviene políticamente neutral y en consecuencia no ofrece ya ningún terreno para la interferencia o no interferencia. La libertad religiosa y la *tolerantia* religiosa, por lo tanto, son lógicamente incompatibles. La pluralidad de verdades, por el contrario, es compatible con la *tolerantia*, pero ambos conceptos no se implican mutuamente. La tolerancia no se refiere a la verdad sino a lo no verdadero. Si la verdad en cuestión es uniforme o plural es irrelevante. La historia, en efecto, nos enseña que la tolerancia medieval coexistió con una verdad uniforme, mientras que el esfuerzo de una pluralidad de verdades religiosas en épocas modernas tempranas fue acompañado por una decreciente disposición a tolerar la desviación social"[55].

El concepto de tolerancia implica la existencia de la verdad, del bien, y que estas tienen relevancia social; el concepto de libertad religiosa, por el contrario, supone la privatización de la verdad y del bien y lleva aparajeda, por consiguiente, la subjetivación de la religión[56].

Tolerancia y teología reformada

La tolerancia *stricto sensu* es una decisión política o administrativa, por lo que la justificación está dada fundamentalmente en el interés del Estado (*ragione di Stato*). Ahora bien, ¿es esta su única explicación? ¿No tiene

[54] En contra, Cary J. Nederman, "Toleration in a new key: historical and global perspectives", p. 358, afirma que la tolerancia no es ninguna virtud en sí misma, sino que vale en tanto que contribuye a otros bienes o fines humanos. Lo mismo podría decirse de la tolerancia como razón de Estado, que tiene propósitos allende la tolerancia misma.

[55] István Bejczy, "Tolerantia: a medieval concept", p. 383.

[56] Patrick Dandrey "Éloge de la frivolité. Tolérance et idéal mondain au xviie siècle", p. 118, explica que fue, sobre todo, la relativización de la verdad, su movediza geografía, lo que anunció el abandono del principio político y el paso a una concepción filosófica de la tolerancia: "la verdad desciende de las certezas dogmáticas a la variable geografía de los ajustes proporcionados".

acaso también fundamentos teológicos la tolerancia?, esto es, ¿no encuentra la tolerancia en las religiones la causa misma de su justificación? No puede negarse que los primeros debates sobre la tolerancia fueron religiosos, centrados en la exégesis de la *Biblia* y sazonado de abundantes razonamientos teológicos[57]. Esto es indiscutible, pero hay algo más.

Algunos autores han sugerido que la tolerancia religiosa fue el resultado de una disputa dogmática en torno a la doctrina calvinista-puritana de la predestinación, la que una vez rechazada y asumido su opuesto, la salvación universal, dio paso a una actitud tolerante[58]. La doctrina calvinista –además de afirmar la irrelevancia de la libertad para la salvación– no permite la libertad de conciencia, de la que nace la tolerancia de las religiones[59]. Es lo mismo que afirmar que de los sectores teológica y doctrinariamente más radicales (el espiritualismo germano de Sebastian Frank o Jacob Boehme; los seguidores del estrafalario Lodowicke Muggleton y la extensa gama de *dissenters* anglosajones, de teosofistas, socinianos, metodistas, etc.) mana el río espiritual de la tolerancia.

En todo caso, esta soteriología anticalvinista, la teología del "cielo abierto", conlleva, por una parte, el relajamiento de los artículos de fe –así son puestas en duda la existencia del purgatorio y del infierno, la necesidad del bautismo y de las obras, etc.– y, por la otra, la afirmación de libertad de la voluntad, por donde puede arribarse a la tolerancia, dado que, si todo hombre se salva o puede ser perdonado por Dios, las disputas en torno a esos temas pierden importancia. De este modo, ¿qué tan gravitante es a esta empresa lo que ellos crean? Ya no se requiere de ortodoxia alguna para salvarse y la heterodoxia se impone. La división religiosa carece de sentido y la salvación universal clama por el irenista espíritu de una fraternal reconciliación[60]. El mismo argumento podrá ser usado por otros en su avanzada contra los credos uniformes, los dogmas y las ortodoxias, en atención a una religión humanitaria y universal en la que convivan pacíficamente las encontradas creencias[61].

---

[57] Insiste en la centralidad del argumento teológico en la pos Reforma, John Coffey, "Scripture and toleration between Reformation and Enlightenment", pp. 14-40.

[58] Lionel Laborie, "Radical tolerance in early Enlightenment Europe", pp. 359-375. Es la tesis de Ruffini, *op. cit.*, pp. 78-81, 94-98, 103-105, *passim*. El libro de Francesco Ruffini se endereza a demostrar que la tolerancia y la libertad de religión nacen de las ideas de los socinianos, los anabaptistas, los arminianos, los unitarios, es decir, de los antitrinitarios y disidentes.

[59] Cf. Martin van Gelderen, "Arminian trouble: Calvinist debates on freedom", pp. 21-37.

[60] El trabajo de Lionel Laborie ya citado es un excelente ejemplo de ello. Cf. Mario Biagioni e Lucia Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, p. 100 y ss.

[61] Algo similar a lo que hoy ocurre con la negación de la verdad católica de fe *extra Ecclesiam nulla salus*, reflejada en la teoría de los "cristianos anónimos" de Karl Rahner. Sobre este punto, Karl Rahner *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, p. 214 y ss.

Puede aducirse lo mismo respecto de la corriente escéptica de la tolerancia –de Erasmo a Thomas Jefferson, pasando por Fausto Socino y Pierre Bayle–, esto es: la desconfianza sincera o fingida en la capacidad de la razón para comprender las exigencias de la fe, que siempre versa sobre una materia indemostrable, funda la tolerancia de modo negativo, en el rechazo de la infalibilidad y del dogmatismo; y, positivamente, en nuevos criterios como la duda, la probabilidad, el consenso, etc. En suma, un suspicaz minimalismo religioso accesible a la endeblez humana, una religión natural por racional, nada más.

Sin embargo, tanto las razones teológicas como los argumentos epistemológicos que las acompañan, además de implicar evidencias de una predisposición moral hacia la tolerancia, pueden con facilidad trasponer al terreno político y estimular o fomentar la tolerancia como *ragione di Stato*[62].

En todo caso, las graves discusiones al interior del protestantismo van urdiendo un reclamo de tolerancia religiosa argumentada a la luz de la libertad de conciencia, que funda la libre interpretación de las Escrituras y acaba en el renacimiento de todas las herejías que la Iglesia católica combatió y condenó desde los primeros concilios. Solo que ahora, en lugar de ser heréticas, son pretendidas creencias no dogmáticas en el seno de unas iglesias espirituales –sin autoridad ni disciplina– que se erigen como tales, en virtud del libre examen protestante y que tienen el derecho de definir sus propias creencias[63]. Esta tolerancia protestante solo es posible, si se prescinde de la mediación de la Iglesia y si se esquivan los fundamentos teológicos en un plano religioso relativista, incluso puramente místico.

Tolerancia en razón de Estado

La tolerancia conserva, todavía, en buena medida, la idea de una religión oficial, de un Estado confesional[64]; la pretensión de una cierta unidad

[62] Lo mismo ocurre con la aducida libertad de conciencia de los humanistas protestantes del siglo XVI (Sebastian Castellio, Jacobo Aconcio, etc.) Bien lo dice Roca, *op. cit.*, p. 81: "La tolerancia motivada en principio en razones teológicas (*concordia caritatis*), fue teniendo paulatinamente en su causa un interés político (la razón de Estado), y como fin un bien temporal (la paz), no religioso".

[63] Biagioni e Felici, *op. cit.*, p. 90 y ss., amplían la consideración teológica a partir de la ejecución de Miguel Servet (1553) y el debate sobre la tolerancia dentro del primer calvinismo, destacando la figura de Sebastian Castellio, que reinterpreta libremente las Escrituras y se opone a toda forma de coacción de la conciencia, en especial la religiosa. Esa libre interpretación se manifiesta de modo más radical en los antitrinitarios y los unitarios (p. 116 y ss.), especialmente en Fausto Socino y sus seguidores, los socinianos. Véase, en general, el clásico libro de George Huntston Williams, *La Reforma radical*.

[64] Es el concepto de Charles H. Parker, "Paying for the privilege: the management of public order and religious pluralism in two early modern societies", que entiende por

entre el gobierno y una Iglesia o, al menos, de la necesidad pública de la religión[65]; una aspiración a la unidad confesional aún en un cuadro religioso variado, como se evidencia con la Paz de Westfalia (1648)[66]. En palabras de Christian Starck:

> "La tolerancia debía regir la relación del Estado respecto de los creyentes de otras confesiones. Un Estado vinculado a la verdad propuesta por una religión adquiría la obligación de ser tolerante hacia los miembros de otras confesiones. La tolerancia estatal presupone, pues, un sistema confesional, es decir, un posicionamiento jurídico del Estado respecto a la religión. ¡Sin una aspiración a la verdad, no cabe la tolerancia!"[67].

De aquí otra diferencia con la tolerancia de la Ilustración, ya que la histórica supone la asimetría de posiciones entre quien tolera y quienes son tolerados. La tolerancia ilustrada, la basada en la idea de los derechos, imagina una igualdad de los individuos anterior a su estatus político (o independiente de este), por tanto, una situación de simetría que se impone al poder, exigiendo su respeto por el Estado[68].

> "La idea de tolerancia se sitúa, por tanto, en las antípodas del indiferentismo, del relativismo y del agnosticismo. No se puede, en efecto, hablar de una verdadera tolerancia cuando se afirma que ninguna opinión o práctica es censurable, o cuando se señala que todas las opiniones o prácticas son igualmente válidas en cuanto que contribuyen a la verdad total, o cuando se sostiene que ninguna opinión o práctica es correcta o incorrecta porque ni la verdad en sí ni el bien en sí son accesibles a nuestro conocimiento"[69].

La dificultad de la tolerancia según la razón del Estado proviene de que esa verdad a la que se aspira será, poco a poco, una verdad no religiosa sino política, esto es, una verdad conveniente al Estado, pues la tolerancia

---

tolerancia "una similar estrategia general de las autoridades gobernantes para minimizar el conflicto en las sociedades pluralistas", p. 270.

[65] El ministro calvinista de Amberes, Franciscus Junius, en *A brief discourse sent to King Philip*, de 1566, afirmaba que, sin pública adoración, sin ceremonias y las instrucciones morales de la Iglesia, el pueblo caería en el ateísmo y el libertinismo, por lo que impetraba: "debe guardarse la gente bajo la disciplina exterior de alguna religión, cualquiera que sea, ya buena, ya mala". Cf. Benjamin J. Kaplan, "'In equality and enjoying the same favor': biconfessionalism in the Low Countries", p. 103.

[66] Roca, *op. cit.*, pp. 68-74 y Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 237.

[67] Christian Starck, "Raíces históricas de la libertad religiosa moderna", p. 20. Véase Ruffini, *op. cit.*, pp. 10-11 y Roca, *op. cit.*, p. 58.

[68] Forst, *op. cit.*, p. 94.

[69] José Ramón Torres Ruiz, "El concepto de tolerancia", p. 118.

contiene una menor o mayor dosis de disciplina de las religiones que quieren gozar de la prerrogativa estatal. De ahí que el josefinismo[70] sea considerado uno de los modelos políticos más acabados de tolerancia: las patentes que José II Augsburgo, emperador de Austria-Hungría, expidió en 1781 a favor de los cristianos no católicos (luteranos, calvinistas, ortodoxos griegos) y en 1782 de los judíos, no conllevaron la renuncia al catolicismo oficial, pero sí el compromiso con la moral estatal[71].

Podría ponerse como ejemplo al grupo de los *politiques* en la Francia del siglo XVI: tolerancia en lo religioso a cambio de lealtad en el plano político[72]. Todo indica que el disidente, que reclama tolerancia, en gran parte de los casos es también una minoría política y religiosa que la pide de quienes tienen el dominio del Estado, la mayoría o la autoridad; porque cuando el poder estatal es débil son los disidentes quienes pueden imponer una solución favorable a la tolerancia, aunque no fuera más que de manera temporal, como aconteció, por caso, con la monarquía polaca, la Confederación de Varsovia de 1573, que protegió a católicos, luteranos, calvinistas y socinianos[73].

La tolerancia religiosa moderna –lo mismo que la intolerancia– es una decisión tomada en razón de Estado[74]; se explica y justifica positivamente en términos de beneficios políticos (la paz) o de réditos económicos (la prosperidad, el comercio); y de forma negativa, en consideración de ciertos males políticos (la rebelión, el desorden)[75] o económicos (el atraso) que la persecución y la intolerancia acarrean[76]. A veces, la tolerancia venía

---

[70] Cf. Roland Crahay (ed.), *La tolérance civile. Actes du colloque de Mons*, que trae los textos y un estudio amplio sobre las repercusiones de las patentes de tolerancia. Cf. Michele Cassese, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, cap. 5.

[71] Cassese, *op. cit.*, p. 133, dice que la garantía de culto se daba en razón de la adhesión a la ética política imperial, de modo que "verdadero funcionario del Estado no era más el buen católico si no el súbdito fiel y capaz. Cualidad cívica y no más religiosa". Cf. Grete Klingenstein, "Modes of religious tolerance and intolerance in eighteenth-century Habsburg politics", pp. 1-16.

[72] Kamen, *op. cit.*, pp. 122-123.

[73] Cf. Michael G. Müller, "Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania", pp. 262-281 y Roca, *op. cit.*, pp. 63-66.

[74] Se insiste en este punto en Ole Peter Grell y Roy Porter, *Toleration in Enlightenment Europe*, pp. 1-22. Los trabajos de este libro demuestran la afirmación: las razones políticas van por delante de las religiosas.

[75] Si la paz de la república es el fin al que tiende la intolerancia –según creía Justus Lipsius–, esa misma paz es la que aduce Hugo Grotius en defensa de la tolerancia.

[76] Las Provincias Unidas son el modelo de una tolerancia en el que las razones económicas tienen preponderancia, como está evidenciado tempranamente en la *Mémoire*

impulsada por gobiernos piadosos, sensibles si se quiere a la religión; en algunas circunstancias respondía a la presión de otros Estados; hubo también situaciones en las que el reconocimiento era exigencia de una situación bélica o prebélica; etc. Siempre que respondiera al interés del Estado, podía este adoptar normas de paridad, de excepción, de subordinación y hasta de exclusión de las confesiones[77].

Con la tolerancia estatal se abandona, de modo gradual, la idea de la concordia religiosa y al mismo ritmo se afirma la tesis de la uniformidad política como necesidad (la *necessità* maquiavélica). La tolerancia pone la necesidad del Estado (*ragione di Stato*) por sobre cualquiera otra razón y lo hace, considerando la condición de ciudadano del Estado por delante de la definición religiosa, como aducía el grupo de los políticos en Francia[78] y repetirá el cardenal-duque de Richelieu[79]. Si virtud, la tolerancia es ya virtud cívica, la virtud que corresponde al nacional.

La experiencia germana entre los siglos XVI y XVII parece ser la que mejor ejemplifica qué es la tolerancia religiosa. En los territorios alemanes, la solución que se adoptó en 1555 tras la paz de Augsburgo fue la biconfesionalidad[80], que importó la quiebra de la unidad religiosa del imperio. Había ahora dos religiones reconocidas, de ahí la adopción del principio de paridad, la imposibilidad de decidir en mayoría, las cuestiones disputadas en materia de fe y, por consiguiente, la atribución al señor territorial de la potestad para decidir la pertenencia religiosa (*cuis regio, eius religio*). En relación con esta, escribe con acierto Rainer Forst:

---

sur l'état critique des Pays-Bas que en 1566 Guillermo de Orange dirigió a la provincia de Utrecht. Cf. GUGGISBERG, *op. cit.*, p. 42.

[77] La tolerancia "atiende a la *pax politica* mas no implica nunca una *approbatio* moral", insiste Joris VAN EIJNATTEN, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands*, p. 5. En idéntico sentido, Martin FITZPATRICK, "Toleration and the Enlightenment movement", pp. 30-32.

[78] Recuerda LURIA, *op. cit.*, p. 218, la distinción de Michel de l'Hopital entre ciudadano (*civis*) y cristiano (*christianus*), dado que católicos y hugonotes eran franceses y más allá de sus diferencias religiosas pertenecían al mismo cuerpo político; y el Rey, con sus leyes y su justicia, a todos protegía por igual, de modo que, incluso, el excomulgado no dejaba de ser ciudadano.

[79] En carta dirigida a M. de Schomberg el 29 de diciembre de 1616, afirmaba el cardenal-duque de Richelieu: "¿Papistas, hugonotes? [...] franceses, antes que nada. Las diversas creencias no nos causan diversos Estados: divididos en la fe, permanecemos unidos bajo un príncipe, a cuyo servicio ningún católico es tan ciego como para estimar a un español más que a un hugonote francés en asuntos de Estado". En LECLER, *op. cit.*, vol. II, p. 159.

[80] En el Imperio alemán los artículos de paz se orientaban a garantizar la libertad religiosa solamente a los gobernantes, cuya decisión arrastraba a los gobernados. Randoph C. HEAD, "Introduction: the transformations of the long sixteenth century", p. 101, sintetiza adecuadamente el significado de la Paz.

> "En realidad la idea de una unidad política eclesiástica, la *respublica christiana*, fue abandonada con el fin de acabar con los conflictos armados. Entre los principados, por tanto, predominó la tolerancia en el sentido de una idea estratégica y pragmática motivada por la coexistencia, mientras que hacia el interior de las unidades políticas solamente fue posible una tolerancia de acuerdo a la concepción del permiso (una tolerancia de la diferencia, siempre y cuando permaneciera silenciosa: *haereticus quietus*); aquí dominó oficialmente el principio de una fe en un país"[81].

En aquel tiempo, se dieron diversas situaciones concretas de tolerancia pragmática:

1º la tolerancia de la creencia en privado;
2º una libertad pasiva de creencia, a veces encubierta, como cuando los funcionarios cerraban los ojos a los cultos disidentes;
3º la paridad religiosa que, en algunos casos, se aceptó como un compromiso forzado (licencia de coexistencia);
4º la tolerancia admitida por el príncipe gobernante;
5º la tolerancia como una estrategia interina (hasta tanto cambiaran las circunstancias);
6º la tolerancia de hecho en razón del latitudinarismo de los pastores;
7º tolerancia por la imposibilidad de forzar una conformidad (concordia) más vasta;
8º la tolerancia por ventajas económicas y
9º la tolerancia cotidiana de la gente común (un latitudinarismo práctico)[82].

En fin, mientras más se avanza en la casuística histórica, con más nitidez se percibe que la tolerancia religiosa significo desde el comienzo una cuestión teológico-política respecto de la competencia religiosa de los Estados (*ius circa sacra*), en tanto y en cuanto se continuaba considerando que la unidad religiosa, más o menos estable, era fundamento y sostén de la unidad política, y que la paz –que era el resultado de aquella unidad– era minada por la pluralidad de religiones[83]. Al concluir la guerra de los treinta años, en 1648, la perspectiva de que un reino adoptase la confesión de su Príncipe, no solo se convirtió en el estándar para el imperio sino

[81] Forst, *op. cit.*, p. 132.

[82] Bob Scribner, "Preconditions of tolerance and intolerance in sixteenth-century Germany", pp. 35-39.

[83] Berman, *op. cit.*, v. 2, pp. 61-62, acota que este principio ocasionó la consagración de un nuevo orden internacional sustentado en la supremacía del derecho de los Estados nacientes.

que, además, fue una guía espiritual para toda Europa. Aunque las luchas religiosas de la reforma quebraron la unidad de la cristiandad latina, ellas representaron "una victoria para la uniformidad religiosa dentro de un territorio político determinado"[84].

En los pensadores religiosos, la tolerancia se imponía en vista del bien espiritual; en los políticos, como razón de Estado, ya que la paz se juzga en una exclusiva dimensión temporal[85]. Y los teólogos, encabezados por Johann Gerhard de Jena, sucumbieron ante el nuevo príncipe de la paz: la *pax politica*, que no es, sin embargo, *approbatio* del disidente, llevaría a su entender finalmente a un deseable sincretismo eclesiástico[86].

Tolerancia e Ilustración

A nuevos tiempos, nuevas ideas; odres nuevos para los vinos jóvenes. Nuevas en el tono –ese racionalismo incrédulo y ofensivo– y nuevas en la justificación de una también nueva política religiosa. Thomas Paine reaccionará frente a la vieja tolerancia:

> "La tolerancia no es lo contrario de intolerancia sino su falsificación. Ambas cosas son un despotismo. La una se arroga el derecho de prohibir la Libertad de Conciencia y la otra el de concederla. La una es el Papa armado de fuego y leña, y la otra es el Papa que vende u otorga indulgencias. La primera es la Iglesia y el Estado, la segunda es la Iglesia y el comercio"[87].

Al introducirse la idea de un derecho subjetivo del individuo a la religión o a la conciencia, la tolerancia para los credos e iglesias o se encamina a la libertad religiosa o se funda ya en la capacidad individual (se defina o no como derecho) de creer, inseparable de la no coerción pública y la no persecución[88]. Tal el concepto de Henry Kamen, por ejemplo, cuando sostiene: "en su sentido más amplio, se puede entender la tolerancia como la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión"[89]. El

[84] PARKER, *op. cit.*, p. 271.

[85] ROCA, *op. cit.*, p. 81.

[86] Sobre Johann Gerhard y su influyente *Loci theologici* (1610-1622), véase Detlef DÖRING, "Samuel von Pufendorf and toleration", p. 180.

[87] PAINE, "The rights of man. Part I", p. 102.

[88] Ya VERMEERSCH, *op. cit.*, pp. 32-33, 114, distinguía en razón de sus fundamentos una tolerancia práctica o política de una tolerancia dogmática que lleva a la libertad religiosa. Cf. Fernando BAHR, "A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly", pp. 37-65; Eduardo BELLO, "Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII", pp. 107-126 y "El concepto de tolerancia, de Tomás Moro a Voltaire", pp. 37-59.

[89] KAMEN, *op. cit.*, p. 9.

cambio es notable: en los casos expuestos anteriormente, la tolerancia religiosa era juzgada conforme patrones políticos, públicos (la razón de Estado), sometiendo la creencia tolerada al recinto privado[90]; en el que ahora se contempla, la tolerancia dice de un juicio sobre la religión que depende de la razón o la conciencia individuales, única potencia capaz de definir lo que es bueno para cada uno y que, por provenir de tal fuente, debe aceptarla el Estado[91].

Tiene razón István Bejczy al afirmar que la confusión moderna entre concordia y tolerancia es un lastre de la Ilustración que ya no distingue entre *tolerare* y *approbare*, de donde tolerar significa "indiferencia"[92]. En la concepción de la tolerancia como derecho, la religión se convierte en asunto solo humano, individual o colectivo, no directa y principalmente divino; la verdad se ha subjetivado y, por lo mismo, o no hay ninguna religión verdadera o todas lo son (y desde luego ninguna lo es). Si con el cristianismo el vínculo entre Dios y el hombre había sido establecido por Dios mismo mediante la Revelación y su Encarnación, ahora esa ligazón –que es la religión misma– es puesta por el hombre según el juicio de su razón ora individual ora política. En la esfera pública, la cuestión se resuelve en la indiferencia de las religiones, pues no es dable considerar que alguna sea en su totalidad, verdadera. En suma, escepticismo[93], pragmatismo, relativismo y subjetivismo.

Con el ascenso de la nueva ideología, Thomas Paine pudo sostener que las constituciones francesas habían abandonado tanto la tolerancia como la intolerancia y abrazado el principio del derecho universal de la conciencia, es decir, la libertad de conciencia y de religión[94]. Con lo cual tenía razón. No la razón histórica, entiéndase bien, sino la razón en cuanto a la variación del concepto y de la institución: este autor es ejemplo de la mentalidad ilustrada que desprecia la tolerancia como algo injusto e inmoral, insoportable de cara a la innata libertad de conciencia.

---

[90] Es la fórmula del emperador Maximiliano II que se incorporó al Tratado de Westfalia (1648). Walter Grossmann, "Toleration-*exercitium religionis privatum*", pp. 129-134.

[91] Dice bien Döring, *op. cit.*, p. 190, que cuando se deja de creer en la existencia de una única religión verdadera se han sentado las bases para la moderna tolerancia. "Si nadie puede alcanzar una decisión acerca de la verdad de una religión, todas las religiones están en la misma posición al ser evaluadas; en virtud de ello, cada religión gana el derecho natural a existir".

[92] Bejczy, *op. cit.*, p. 383.

[93] Cf. Richard Popkin, "Skepticism about religion and millenarian dogmatism: two sources of toleration in the seventeenth century", pp. 232-250; Richard Tuck, "Skepticism and toleration in the 17th century", pp. 21-35 y Gary Remer, "Humanism, liberalism, & the skeptical case for religious toleration", pp. 21-43.

[94] Paine, "The rights...", *op. cit.*, p. 99 y ss.

Tolerancia o ¿libertad religiosa?

Para Rainer Forst, la tolerancia de los comienzos de la Modernidad tiene, como Jano, dos caras: la estatal, basada en el concepto de permiso y la intersubjetiva, que proviene del concepto de respeto; aquella es la expresión del poder racionalizado, mientras la última introduce una concepción intersubjetiva a través de la racionalización de la moral. La tolerancia como respeto se basa en un sistema de derechos iguales, al punto que, siendo así, "la tolerancia no es reemplazada por otra cosa, sino que una concepción de la tolerancia es sustituida por la otra"[95].

¿Es un problema de palabras o de nombres, nada más? Pareciera serlo desde que el término es el mismo. No obstante, si en verdad se atiende a los fundamentos y sus consecuencias, no lo es. La primera concepción de la tolerancia como permiso conserva la tesis –si bien debilitada– de la unidad religiosa porque, como se ha dicho, preserva la verdad, aunque sea la verdad querida en *ragione di Stato*. La segunda, repudia la concesión del Estado en virtud de la libertad individual de religión, pues el argumento que Rainer Forst llama moral, se sostiene en la conciencia personal y en la libertad de autodeterminación del individuo, entendiendo esa moral al modo racionalista kantiano-habermasiano, como intersubjetividad.

Por ello, no invalida la tesis que aquí se sostiene, en tanto lo que empieza como tolerancia moderna culmina en la libertad religiosa, indefectiblemente. Dejemos la palabra a Hans Guggisberg:

> "'Tolerancia' ha de entenderse como una actitud o disposición humana. Una persona practica la tolerancia si él o ella toleran a otra persona que tiene diferentes opiniones y quizás también persigue una forma diferente de vida. Un gobierno practica la tolerancia si permite las minorías religiosas, que no se ajustan a la religión establecida, vivir dentro de su territorio. La libertad religiosa, por otra parte, no es una actitud o disposición, sino un derecho basado en tales condiciones, un derecho que gozan los ciudadanos de un Estado a consecuencia de la tolerancia practicada por el gobierno. También podemos decir que la tolerancia crea libertad religiosa y que la libertad religiosa permite, a su vez, el aumento del pluralismo religioso dentro de la sociedad de un Estado"[96].

[95] Forst, *op. cit.*, pp. 136-137 y 346.

[96] Guggisberg, *op. cit.*, p. 36. En el mismo sentido, el ya citado trabajo de István Bejczy; Lynn Hunt, *The Enlightenment and the origins of religious toleration* y José Ignacio Solar Cayón, "Fundamentos filosóficos y jurídicos de la tolerancia religiosa en Europa (siglos xvi-xviii): el camino hacia la libertad", pp. 19-44.

El propio Rainer Forst ha advertido "el carácter simultáneo y conflictivo de las dos perspectivas", en tanto cuanto la concepción de la tolerancia como un permiso del Soberano está basada en la teoría del Estado, mientras que la "concepción interreligiosa, intersubjetiva", se endereza hacia "formas de coexistencia diferentes, recíprocamente justificables"[97].

Además, por otra parte, si la libertad de religión se reviste de derechos del hombre es porque se considera algo bueno para el individuo y entonces aquella vieja tolerancia no deja de ser lo que fue: una solución de compromiso, temporal, incapaz de solucionar el problema de la diversidad de creencias religiosas, aunque haya de verse como un paso adelante hacia otro intento de resolución[98]. Aunque la tolerancia tiene el alcance ceñido que aquí se sostiene, ella misma incuba ya al menos tres cuestiones centrales: la de la libertad de conciencia, es decir, no se puede coaccionar la creencia que el individuo sostiene en su intimidad y que el Estado tolera; la de la libertad de pensamiento en materia de religión, esto es, la verdadera fe, que es asunto personal, debe buscarse en forma libre y no debe imponerse ni forzarse por un poder extraño; y la de la libertad religiosa de las iglesias como libertad política, que abarca no solo la exención de persecución del credo no ortodoxo –la igualdad de las religiones– sino, también, la relación entre el culto privado y el culto público. Por eso, es posible que todas estas modalidades se engloben dentro del concepto de tolerancia, aunque estrictamente no lo sean.

La razón ilustrada de Estado

Es evidente, por otra parte, que a partir de la Ilustración se tiende a entender la tolerancia en términos por lo general morales más que políticos, aunque de esa perspectiva se deriven consecuencias políticas; el "arte de la separación"[99], que es la llave del proyecto ilustrado, pone a la religión y la política, a la Iglesia y al Estado, en veredas distintas, y desde ese momento la religión en sus formas plurales deja de ser un problema "de" Estado para resultar ahora un problema "para" el Estado. Lo que no quiere decir que la razón de Estado deje de ser la regla que regule las confesiones religiosas; lo sigue siendo solo que ahora –en un movimiento pendular, como lo ha

---

[97] Forst, *op. cit.*, p. 140.

[98] Wendy Brown, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, pp. 35-36, observa atinadamente que "la tolerancia no equivale a la igualdad y no promueve una igualdad sustantiva entre las religiones o sus fieles, aunque converge bastante y sin dificultad con la autonomía moral formulada por principios liberales como subestructura de la igualdad política".

[99] Cf. Michael Walzer, "Liberalism and the art of separation", pp. 315-330.

descrito Reinhardt Koselleck[100], entre otros– se pasa del edicto al derecho individual: reconocer la libertad de religión a los individuos y las iglesias es un modo de conservar y fortalecer la soberanía estatal.

4. La conciencia libre y la religión

"And I will place within them as a guide
My umpire Conscience".
John Milton, *Paradise Lost*, 1667, vol. III, pp. 194-195.

Todos los proyectos acerca de la tolerancia y la libertad religiosa nacen de una idea de "la libertad". Por eso, en los planteamientos sobre la tolerancia religiosa apareció, de manera repetida, el argumento protestante de la libertad de conciencia como parte fundamental de la libertad cristiana. Habrá que detenerse en ella para indagar las relaciones que incuba, puesto que se ha visto que de las libertades ideológicas modernas, la principal es la libertad de conciencia, porque como con buen tino, insiste Julio Alvear, es la conciencia subjetiva, individual, el argumento moderno para reivindicar el derecho "a pensar y a creer lo que se quiera", derecho que arraiga en la ideología de la libertad moral, de una moral autónoma e independiente[101].

La problemática conciencia moderna

De las dificultades que enfrenta quien trata de estudiar el tema, no es la menor el comprobar que los especialistas –salvo raras excepciones– suelan resolver la libertad de conciencia en la religiosa y dejen sin justificar aquella, porque es la libertad religiosa la que le da sentido. Se trata de un error filosófico volcado al seno de lo histórico-político.

Los sociólogos[102] y los juristas[103], que tratan de distinguir entre ambas libertades, no pueden explicar la libertad de conciencia sino de un modo

[100] Reinhardt Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, cap. 2.

[101] Alvear, *op. cit.*, p. 27.

[102] Para José Casanova "la libertad religiosa, en el sentido de libertad de conciencia, es cronológicamente 'la primera libertad', tanto como la precondición de todas las libertades modernas". La libertad de conciencia está ligada al derecho a la privacidad, es decir, a la "institucionalización de una esfera privada libre" del gobierno y del control eclesiástico, sirviendo de fundamento al liberalismo y al individualismo modernos. De donde se concluye que "la privatización de la religión es esencial a la modernidad". *Apud* Gill, *op. cit.*, p. 33.

[103] Marceau Long, "Liberté religieuse et liberté de conscience", pp. 79-83 entiende que la libertad religiosa es tanto privada como pública, y ese aspecto íntimo es el de la libertad de conciencia.

vago, refiriéndola al ámbito de la privacidad. Se les escapa que este noble recinto de lo privado incorpora –jurídica y filosóficamente– muchas otras tutelas que van más allá de la conciencia (el pensamiento, la vigilia, las ideas, el domicilio, la correspondencia, la sexualidad, etc.) Según otros, el orden de la moralidad proviene de la sinceridad de las convicciones de la conciencia individual[104], lo que tampoco salva la dificultad, porque esa convicción sincera debería estar anclada en algo distinto, superior y trascendente a la propia subjetividad o las convenciones sociales, esto es, referirse a un orden moral no subjetivo ni convencional[105]. La sincera convicción, que difícilmente se identifica con lo que los escolásticos llamaban "conciencia recta"[106], tiene un dejo protestante individualista que no resuelve nada en el plano metafísico e induce a error en el plano práctico-moral[107], debido a que la conciencia sincera moderna no hace referencia a un bien en el orden moral ni a la verdad en el orden metafísico, sino a una creencia, es decir, una opinión o una idea personal, subjetiva, en la que acaba resolviéndose la religión misma. Así, Thomas Hobbes, entre otros, toma la voz conciencia como intercambiable con la opinión o la creencia privada, con el "seguir la propia razón"[108], a resultas de lo cual el hombre es el origen de las ideas y valores en religión y moral.

También hubo quienes asimilaron la libertad de la conciencia a la tolerancia religiosa. Mas, si así fuera, ¿no se estarían estrechando el concepto de conciencia a "creencia religiosa"? Es cierto que en un primer momento pareciera entenderse que la libertad religiosa es la parte más importante de una conciencia libre. En su opúsculo contra los presbiterianos, *Liberty of conscience*, de 1643, el independiente escocés Henry Robinson sostuvo:

[104] La conciencia es "una sincera convicción a cerca de lo que es moralmente exigido o prohibido", según afirma Steven D. Smith, "The tenuous case of conscience", p. 4.

[105] Que es precisamente lo que las libertades modernas rechazan: el principio y el fundamento trascendentes, divinos, de la moralidad y de la verdad, como un orden dado que no está sometido a su jurisdicción, de acuerdo con Alvear, *op. cit.*, p. 43.

[106] Lo que no es posible, pues "la libertad de conciencia moderna orilla noción de conciencia moral clásica sin nunca alcanzarla", como se aprecia bien: *op. cit.*, p. 29.

[107] El humanista protestante Sebastián Castellio, frente a la ejecución de Miguel Servet, defendió la libertad de profesar una idea religiosa (en este caso, la negación de la Santísima Trinidad) por la sinceridad de la creencia: "la única prueba de la verdad de una creencia –adujo– es su sinceridad": Kamen, *op. cit.*, p. 65.

[108] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ii, xxix, p. 311. El autor deplora que los individuos puedan decidir sobre lo lícito no de acuerdo con la ley sino a su conciencia, "por sus propios juicios particulares": *op. cit.*, xxx, p. 330.

> "No hay término medio: o bien la libertad de conciencia nos permite mantener nuestras propias opiniones en materia de religión, o por el contrario estaremos obligados contra la conciencia, cuando los poderes civiles –que con seguridad no son más infalibles que los eclesiásticos– decidan aprobar una ley o instituir cualquier cosa"[109].

Es el mismo argumento de John Locke en la *Carta sobre la tolerancia*: ningún poder puede imponer la fe a los individuos, estos conocen mejor que los magistrados el camino de la salvación, puesto que las creencias son privadas y no sujetas a gobierno alguno, político o eclesiástico; por sobre la propia conciencia no hay autoridad. El razonamiento hizo carrera, lo tomó Jean-Eme Romilly en la *Encyclopédie*[110] y lo repitió James Madison en su famoso *Memorial and remonstrance*.

¿Será que la diferencia entre libertad de conciencia y libertad de religión es solo de grado, como la distancia que media entre la tolerancia y la libertad de cultos? John Locke en la misma *Carta* sugiere que la conciencia hace referencia a "the inward persuasion of the mind". Está hablando de la verdadera y salvadora religión, la aceptable y agradable a Dios, de modo que se sigue moviendo todavía en el plano de las creencias religiosas, aunque afirmando ahora con mayor énfasis, que se trata de la religión verdadera, la que Dios quiere, que consistiría en el producto de esa "persuasión íntima del espíritu". Al ser libre la conciencia, esa religión no puede ser impuesta y el individuo ha de buscarla y establecerla según su conciencia. Toda una paradoja.

Conciencia y religión son difícilmente separables, salvo que aquella se desgaje de Dios y quede asemejada al parecer en materia moral, como el propio Locke hiciera en otro lugar[111]. Y cuando así suceda, se tendrán distintas conciencias, como ocurre con Bernard Mandeville: una natural, otra moral y, por último, la religiosa, cada una operando en su propio ámbito: el propio interés, la determinación de lo justo y el temor de Dios[112].

---

[109] *Apud* KAMEN, *op. cit.*, pp. 166-167.

[110] Jean-Edme ROMILLY, *Tolérance*: "Dios nunca ha ordenado que los pueblos sometan su conciencia al parecer de sus monarcas, y ningún hombre debe comprometerse de buena fe a creer y a pensar como su príncipe lo exige", p. XX.

[111] John Locke entiende por la conciencia "la propia opinión acerca de la rectitud o la perversión [*pravity*] moral de nuestras propias acciones". John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, I, pp. 3, 8 y II, p. 39. Sin embargo, el juez y el guía finales en todo no es la conciencia sino la razón, *op. cit.*, vol. IV, pp. 14, 19, vol. III, pp. 156-157.

[112] Bernard MANDEVILLE, *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of Christianity in war*. Véase, Edward ANDREW, *Conscience and its critics. Protestant conscience, Enlightenment reason, and modern subjectivity*, cap. 6, p. 99 ss.

En esa conciencia libre se columbran las concepciones religiosas que, por tener tal origen, han de ser también libres[113]. La libertad religiosa se conformaría, entonces, a la libre profesión de una creencia que la conciencia del individuo entiende religiosa, aunque no lo sea, ya que en este ámbito el Derecho y la sociedad han de reconocer a cada individuo como autoridad única válida para decidir acerca de sus propias creencias[114]. La libertad de conciencia sería la potencia que engendra la libertad de pensamiento e implica una primaria libertad de expresión, libertad de pensamiento que incuba creencias de cualquier naturaleza entre las que cuentan las relativas a la religión[115].

A pesar de la insatisfacción de estas respuestas, todas concuerdan en que el individuo, la conciencia individual, es la autoridad última en materia de creencias ¿Por qué, como afirmó John Milton, la libertad de conciencia debe ser el bien más apreciado por los hombres?[116]. La respuesta no puede ser la libertad de conciencia misma, porque caeríamos en una tautología; debe haber algo anterior a la libertad de conciencia que permita explicar esta valiosísima facultad individual. El personalismo hodierno encontrará la justificación en la persona humana y no más allá, en sus inmanentes dignidad y autonomía, especial rasgo del ser hombre que expresa nuestra ínsita libertad, dorado razonamiento que no escapa de la viciosa redundancia. Pero esta última defensa deberá esperar a Immanuel Kant; antes de él, en los siglos que aquí se tratan, hubo otras explicaciones.

La conciencia libre y el protestantismo

Las respuestas anteriores están atrapadas en plena concepción protestante de la religión verdadera: el contacto introspectivo y personal del individuo con Dios, por el que se obtiene la reconciliación y la gracia; esto es, la fe y la justificación que provienen de la Escritura. Religión que puede vivirse de modo estrictamente privado y que no es incompatible con un culto oficial o público diferente del personal, tal como se vio en los ejemplos de tolerancia como permiso y que está bien ejemplificado

---

113 En los comienzos de la república americana se entendía así: que la protección de la conciencia era preferentemente en aras de la religión, como se sintetiza en Nathan S. Chapman, "Disentangling conscience and religion", pp. 1464-1471.

114 El argumento no es abstracto. Ha sido recogido en la sentencia del Tribunal Supremo de Canadá en el caso Amselem (2004), en Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, p. 108.

115 Juan Fernando Segovia, "La libertad de expresión: de la Reforma al constitucionalismo", pp. 591-622.

116 John Milton, *The readie and easie way to establish a free commonwealth*, p. 188.

en la experiencia de los Países Bajos[117] o la política de Oliver Cromwell para con los católicos irlandeses[118].

La libertad de conciencia, en estos casos, quiere decir libertad de la fe individual o libertad individual para la fe, que solo es juzgable en su rectitud por la *Biblia*, sujeta, a su vez, a la propia razón que libremente la interpreta, supuesta la asistencia de Dios. La conciencia liberada del protestantismo –más allá del biblismo que quiere ser un reaseguro de la divina iluminación– no tiene más regla que ella misma, es la "expresión del individualismo que se dirige contra toda autoridad no autónoma y que sólo reconoce el absolutismo de la propia razón"[119].

Aunque en este caso se pueda decir que son las Escrituras la fuente de los deberes de la conciencia, el dogma de la libre interpretación de aquellas vuelve inconsistente el argumento[120]; lo hace protestante solo porque es la *Biblia* y no el *Corán* o el *Talmud*; y por estar sujeta a las Escrituras, no es todavía el *cogito* cartesiano. En lo inmediato, para Martín Lutero, Felipe Melanchton y Juan Calvino, esa libertad de conciencia significaba una libertad y no una sujeción: en primer término, la liberación de la Iglesia católica y de las ficciones de las obras meritorias; liberación también de la ley, pues la conciencia solo a Dios se debe y no puede ser forzada[121]. En los hechos, la conciencia ocupó el lugar del Papa, como

---

[117] El artículo 13 de la Unión de Utrecht (1579) obliga a distinguir la "libre" libertad de conciencia de la "no libre" libertad de cultos. En efecto, la gente podía creer en lo que quisiera sin que fuera estorbada por los magistrados ni obligada a asistir a los servicios de culto calvinista, la iglesia oficial; al menos en teoría, porque en la práctica se entendió como una distinción entre la piedad pública y privada, quedando esta circunscrita a las casas de familia. "Así, la 'libertad de conciencia' significó en los hechos libertad de un culto privado, doméstico. Significaba, como los Estados Generales expusieron en una carta de 1644, que 'por el bien de la conciencia todo habitante no será molestado en su hogar y familia'": Kaplan, *Divided by faith...*, *op. cit.*, p. 179.

[118] Para Oliver Cromwell la libertad de conciencia era compatible con restricciones a la libertad religiosa. El Lord Protector escribió al gobernador en Irlanda: "Si por libertad de conciencia quieren decir [los católicos] libertad de ejercer la Misa, juzgo mejor un trato sencillo y hacerles saber que, en donde el Parlamento de Inglaterra tiene poder, no se permitirá". *Apud*, Murphy, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 118.

[119] Roca, *op. cit.*, p. 81.

[120] Como afirma Alvear, *op. cit.*, p. 50: "El libre examen como derecho a examinar la fe sin mediación de magisterio autoritativo, a partir de categorías meramente subjetivas, incluso de la depreciación de la razón respecto de la verdad religiosa, contiene en su germen la esencia de la libertad de conciencia moderna". Luego, *malgré* Martín Lutero, aquello que obliga a la conciencia no puede ser la conciencia misma a solas con las Escrituras.

[121] Philip Benedict, "*Un roi, une loi, deux fois:* parameters for the history of Catholic-Reformed co-existence in France, 1555-1685", p. 67. Para el desarrollo histórico desde los socinianos a Spinoza, véase Miquel Beltrán, "Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna", pp. 5-16.

Samuel Rutheford –el antagonista de John Milton– dijo a propósito de los cuáqueros[122], y que bien puede extenderse a la mayoría de los protestantes toleracionistas. Porque desde ese momento la libertad de conciencia se convirtió en bandera de la resistencia incluso armada, en grito de guerra al decir de Mario Turchetti[123].

Tal vez sea este el motivo por el que la conciencia se identificó prácticamente con la religión, aunque no sea correcto. Si bien la religión puede ser el ápice de la conciencia –el recinto predilecto para la fe–, ella, la conciencia importa mucho más en sede histórico-política, y también algo previo en el plano metafísico-ético-; encierra, como ya se ha dicho, la cuestión de la objetividad de un orden moral –que alimenta la conciencia– y el fundamento de ese orden y de las creencias y decisiones en torno a él. Que así es, se prueba con la discusión contemporánea en torno a la homosexualidad y el aborto, por ejemplo, que se presentan como casos de conciencia, no de religión[124].

¿Será, acaso, que el orden de la moralidad radica en la sinceridad de las convicciones nacidas de la conciencia individual? Pareciera que esa sinceridad es el signo distintivo de la conciencia libre. Tómese la ejemplar contestación de Federico de Prusia a una requisitoria en 1740:

> "Todas las religiones son buenas –expresó-, en tanto que la gente que las profese sea honesta. [...] En mi reino cada cual puede creer lo que quiera, siempre que sea honesto"[125].

Luego, la moral consistirá en algo así como la honestidad y la conciencia honesta será la que no hace trampas ni engaña al otro. Pero aun en este supuesto, la moral continúa reglada por la subjetividad y la religión deviene en un "franco" u "honesto" sentimiento humano; ambas han sido sustraídas de Dios y apropiadas por el hombre: la rectitud y la creencia son solo seculares[126].

---

[122] Citado en Wilbur K. Jordan *The development of religious toleration in England*, vol. 3, p. 295.

[123] Mario Turchetti, "À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience", p. 627. La prueba más acabada está en los puritanos, cf. Michael Walzer, *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*

[124] Igualmente, la actual confusión en torno a la objeción de conciencia, uno de cuyos casos es el de la religión, pero que no la agota ni la explica en su plenitud. Cf. Danilo Castellano, "Obiezione di conscienza e pensiero cattolico" y Alvear, *op. cit.*, pp. 30-31.

[125] Citado en Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales*, pp. 50-51. Igualmente Locke, *A letter concerning..., op. cit.*, p. 33.

[126] Cf. Maclure y Taylor, *op. cit.*, pp.107-110.

Es más, la conciencia sincera en algunos ilustrados, como Pierre Bayle, tiene más gravitación que la recta conciencia, puesto que, aunque la conciencia siempre es guía de la conducta moral no está determinada u ordenada a la verdad. Verdad y no bien, porque el concepto ilustrado de conciencia –como es el caso de Bayle– la entiende en el plano especulativo y no práctico, sino por derivación. Y, si para los primeros protestantes la sinceridad de la conciencia nacía de su apego a la *Biblia*, el libre examen arrasará con toda garantía, quedando únicamente la Escritura sometida al cernidor de la propia razón.

El laberinto protestante

¿Adónde conducen estos argumentos? Mario Turchetti lo ha entendido con fineza:

> "Igualdad de derechos entre conciencia ilustrada y conciencia errónea; paridad entre ortodoxia y herejía; equivalencia entre verdad y error invencible. La libertad de conciencia estaba en tren de abrir un nuevo camino; nuevo porque desde sus inicios en el siglo XVI, cuando los reformados establecieron los derechos de libertad de conciencia, no habían pretendido más que *su* libertad de conciencia, con exclusión de la libertad de los demás, los antitrinitarios, los socinianos, los mismos católicos a veces. La suya, ya que fue la única que reconocieron como conciencia esclarecida"[127].

En efecto, la libre interpretación de las Escrituras por todos y cualquiera tiende a igualar las conciencias y hacer de todos los hombres "un juez de la religión y un intérprete de las Escrituras por sí mismo", como recriminó Thomas Hobbes[128]. A fines del siglo XVI en la anglicana Inglaterra, el obispo Thomas Bilson afirmaba que desde que la *Biblia* era a todos accesibles, prelados o laicos, "toda conciencia cristiana es tan buena como cualquiera otra"[129]. Y la santidad de la conciencia la hace inaccesible a toda autoridad, tal como afirmó el ministro bautista Isaac Backus, "la religión es un asunto entre Dios y el alma, con la que ninguna autoridad humana puede inmiscuirse"[130].

[127] TURCHETTI, "À la racine de toutes...", *op. cit.*, pp. 633-634.

[128] Thomas HOBBES, *Behemot*, I, p. 190.

[129] En ANDREW, *op. cit.*, p. 28. A mediados del siglo XVII la milenarista radical Mary Carey alegaba que la uniformidad era papista y anticristiana, ya que si el Espíritu Santo sopla donde quiere, Él inspira a hombres y mujeres, a viejos y jóvenes, "a superiores e inferiores, a los que tienen una educación universitaria y a los que no la tienen, incluso a los sirvientes y las mucamas": *op. cit.*,p. 31.

[130] *Apud* Alvah HOVEY, *A memoir of the life and times of the Rev. Isaac Backus*, p. 210.

No se puede salir del laberinto protestante que todo lo resuelve en la gnóstica conciencia individual a solas con Dios o consigo mismo[131], pues, ¿cómo se puede garantizar la honestidad o la sinceridad de la conciencia que en su libertad no tolera más garante que ella misma? Solo Dios podría testimoniar de ella y quizá la opinión pública[132].

La moderna libertad de conciencia protestante prohíja más tarde, la noción de conciencia como autonomía de la persona: la autonomía personal conlleva la libertad de conciencia como libertad de concebir el propio bien y de obrar con libertad; idea que, por kantiana, puede ser más actual, aunque choque con el sentido que tuvo, en su origen, la conciencia libre en el debut del Estado moderno. La conciencia con Immanuel Kant deja de ser el recinto sagrado en el que el hombre se encuentra con Dios y dispone su conducta, para convertirse en el vulgar argumento favorable a cualquier decisión secular, en la que se igualan todas las posibilidades. Tal el caso de Baruch Spinoza y otros escritores modernos.

Tres consideraciones: por un lado, es común que los ilustrados extiendan el concepto luterano de "príncipe" a todo hombre: nadie puede someter su conciencia a ningún hombre; por el otro, del hecho de que Dios haya liberado la conciencia individual de los gobernantes no significa que la haya creado también libre de Él mismo, error que los ilustrados creerán ser verdad. Luego, como colofón, el alegato a favor de la tolerancia basado en la caridad y en el respeto del otro es puramente humano, no teológico ni divino, porque no se es caritativo para con Dios –fuente y principio,

---

[131] El concepto protestante de conciencia es necesario reiterarlo, no es independiente de las teorías luteranas y reformadas sobre la Iglesia, las Escrituras, la justificación y la libertad del cristiano. La exposición tantas veces reiterada de la doctrina luterana de la conciencia sometida a la palabra divina (por caso, entre muchos, Forst, *op. cit.*, pp. 117-118), es solo una parte de lo afirmado por Martín Lutero, debido a que como el vínculo del creyente con Dios es exclusivamente personal e íntimo –sin mediaciones de ninguna clase–, además de libre –pues las Escrituras son entendidas de manera libre–, no hay modo de reconocer la rectitud de la conciencia que, incluso, está eximida de sujeción a la ley divina –el antinomianismo luterano tantas veces omitido. Luego, la conciencia de Lutero, como experiencia mística, no es cristiana sino gnóstica, como afirma Danilo Castellano, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*.

[132] Thomas Jefferson, al redactar su proyecto de libertad religiosa, comienza con las siguientes palabras: "Conscientes de que las opiniones y la creencia de los hombres no dependen de su voluntad, sino que involuntariamente siguen las evidencias propuestas a sus mentes; que Dios Todopoderoso ha creado la mente libre y manifiesta su voluntad suprema de que permanezca libre haciéndola completamente invulnerable a toda restricción"... Thomas Jefferson, "A bill for establishing religious freedom", p. 438. El pasaje es asombroso: Dios, entendido al modo deísta, creó la conciencia libre y ésta ya no sigue a quien la ha creado, sino que accidentalmente se pliega a opiniones ajenas. ¡La opinión pública modela la conciencia de los ciudadanos libres!

según los cristianos, de todo amor de caridad– ni lo respeta. En la medida que la religión se aparta de la Revelación o que esta es concebida como la conciencia quiera concebirla, la conciencia se ha liberado también de Dios, se ha secularizado.

Conciencia, *ley y fe*

En su alcance moderno y actual, entonces, la conciencia es libre y la libertad de conciencia sería tanto como

> "la independencia del acto según la conciencia moral autónoma absolutamente, esto es, no sometida a la ley divina y a la autoridad de la Iglesia";

decir que la conciencia es libre es postular la tesis del pensamiento liberado "de Dios y del orden divino de sus verdades"[133]. La libertad de conciencia niega tales sujeciones y sostiene su autonomía en el sentido de libre determinación. Conciencia libre es la conciencia no forzada ni violentada por nada ni por nadie, de modo que, como se decía en la Declaración de Derechos de Virginia de 1776,

> "la religión, o las obligaciones que tenemos con nuestro Creador, y la forma de practicarla sólo pueden ser guiadas por la razón y la convicción, y no por la fuerza o por la violencia"[134].

La conciencia libre moderna es hija del subjetivismo protestante; y si se mantiene que la libre conciencia es ley, tal ley se identificará con la cambiante voluntad del sujeto, no solo con su pensar o idear sino con su querer. Vale aquí lo argüido por Georg Hegel cuando reclama que la conciencia es "el absoluto derecho de la autoconciencia subjetiva", en el sentido de que ella, en su saber y en su querer, establece el derecho y el deber[135]. La conciencia se manifiesta como voluntad de uno mismo, como voluntad de bien –en términos hegelianos–, es decir, como autodeterminación ética o, de modo más laxo, las convicciones de las personas, sus creencias[136]. Toda ley que no haya sido querida subjetivamente, que

---

[133] Sabia síntesis de Enrique Gil Robles, *Tratado de Derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos*, tomo i, p. 215.

[134] En Luis Grau (ed.), *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe*, vol. 3, p. 73.

[135] Georg W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, §137, p. 144.

[136] El sociniano Samuel Przypkowski en su libro *De pace et concordia ecclesiae*, 1628, defendió la tolerancia con el argumento de que cada hombre tiene el "derecho a poseer sus propias valoraciones personales", citado en Kamen, *op. cit.*, p. 108. Hoy lo reitera

no nazca del individuo como legislador, es derogada por la conciencia individual[137].

Es en este sentido que en la modernidad se dice que la conciencia es libre, pues es la fuente y también la regla inmediata de la moral; herencia medieval, cierto, pero malversada, ya que desde el nominalismo se acentuó el conflicto entre libertad y ley y, como afirma Servais Pinckaers, ambas son como "dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos"[138]. Salvo que la ley interior –la de la conciencia– acabe imponiéndose, como reclama el luteranismo. John Reeve, uno de los seguidores del radical inglés Lodowicke Muggleton, declaró:

> "Todo aquel que tiene en sí la divina luz de la fe, tal hombre no tiene necesidad de leyes humanas para ser gobernado, pues él es una ley para sí mismo y vive por encima de todas las leyes de los hombres mortales, y no obstante es obediente a todas las leyes"[139].

Sujeto, conciencia, libertad y ley acaban identificándose; la moral se esfuma, el bien y el mal se resuelven en categorías subjetivas mutables de hombre a hombre, cambiantes de lugar en lugar y de tiempo en tiempo. A partir de la conciencia, la filosofía moderna relega el ser, la naturaleza de las cosas y, no fundándose en esta, se funda a sí misma. Y lo dicho sobre la moral vale también para la religión. Esta es la base del personalismo, ateo o cristiano, idealista o materialista, católico, liberal o marxista.

La conciencia reformada y liberada

Se retomará ahora la cuestión histórica. La conciencia remite siempre al fuero interno de la persona que se proclama inviolable, mientras que la libertad religiosa anida en ese santuario interior, pero se expresa, además,

---

Martha Nussbaum, *Liberty of conscience. In defense of America's tradition of religious equality*, quien afirma que lo que debe reverenciarse es la búsqueda comprometida, "la sincera investigación por el sentido" (p. 52), porque la conciencia es, al modo estoico, una fuerza moral, un poder general de elección, la capacidad directiva de las vidas humanas (pp. 45, 52-53). Es la facultad humana que indaga los significados de las cuestiones intrínsecamente valiosas, que busca el sentido de las cuestiones últimas de la vida, con independencia de sus resultados. Por eso requiere ser respetada igualitariamente, se use bien o mal, porque es algo infinitamente precioso que cada hombre tiene en su interior (pp. 24, 168-169).

[137] La ley exterior a la conciencia –ley moral o positiva– es lo opuesto a la ley del sujeto, que es la de su conciencia. El latitudinario inglés Joseph Glanvill reconocía en el siglo XVII que "aceptar el pretexto de la conciencia supone acabar con todas las leyes", *apud* Kamen, *op. cit.*, p. 195.

[138] Servais Th. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 324.

[139] En Andrew, *op. cit.*, p. 31.

en formas exteriores. En la teología reformada, la libertad de conciencia comprende la libertad de religión –esa libertad del cristiano alabada por Martín Lutero– y la tolerancia es una instancia o un resultado de ellas en lo que tienen de manifestación externa, aunque originariamente aquellas libertades de conciencia y de religión no se entiendan tal como el liberalismo lo hiciera ayer y lo hace hoy. En este sentido decía:

> "nadie puede creer o no creer por mí (...). Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual (...). El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer"[140].

Es cierto que el acto de fe es personal, tan cierto como que nadie por la fuerza puede imponer esa virtud teologal o esa creencia. Pero lo que aquí destaca es la defensa del fuero íntimo de la persona, su conciencia, como el recinto sagrado de la fe, que en sí misma es libre de toda determinación. Juegan, en esta novedad conceptual, algunos factores de enorme importancia, tan importantes como la novedad misma. Primero, las ideas de la invisibilidad de la Iglesia y la del sacerdocio universal de todos los fieles. Segundo, la práctica nulidad de las iglesias para establecer una intermediación entre Dios y el hombre por medio de los sacramentos. Ambos llevan, en tercera instancia, a la interiorización de la religión y a la idea de que Dios habla a los hombres no a través de la Iglesia sino de la propia conciencia[141]. Así la *libertas ecclesiae* medieval deviene libertad de conciencia protestante: el lugar en el que Dios habla al hombre y construye su reino, esto es, la *libertas Christiana* de Martín Lutero. No siendo de este mundo el reino de Dios, la invisibilidad de la Iglesia significa que ella tampoco pertenece a este mundo. Escribía el protestante Elisha Williams en *The essential rights and liberties of protestants* (1744):

> "Si Cristo es el *Señor* de la *Conciencia*, el solo Rey en su propio Reino, se sigue de ello que *todos esos* que de alguna manera o en algún grado *asumen* el poder de dirigir y gobernar las conciencias de los hombres, son con justicia imputados de *invadir* su legítimo dominio; solamente Él tiene el derecho que ellos demandan"[142].

---

[140] Martín LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, pp. 46-47.

[141] Temas recurrentes en el protestantismo que no pueden ser aquí explanados. Véanse la compilación de Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias jurídico-políticas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*.

[142] *Apud* Ellis SANDOZ (ed.), *Political sermons of the American founding era, 1730-1805*, vol. I, p. 117.

Pero la operación no es tan simple. El propio dogma de la exégesis bíblica protestante –el libre examen que es derecho y deber del cristiano– hace de la conciencia un método de aproximación a lo recto; ella nunca será un testigo o un juez irrefutables, no pasa de ser una facultad deliberativa, es una "opinadora dubitativa". Martín Lutero quiso salvar el tropiezo aduciendo la necesidad de la justificación por la fe, que vuelve a la conciencia una potencia pasiva o de mera receptividad; así se sabe que la libre interpretación es inspirada por Dios y, por lo mismo, es correcta y el cristiano está justificado; pero la salva relativamente, pues, ¿quién, fuera del propio fiel, puede confiar en la rectitud de su conciencia?

La diferencia con sus herederos –júzguese importante o no– es que mientras aquel somete la pasiva conciencia a la fe que Dios mismo le infunde en el soliloquio del alma (que se hace libre en su esclavitud), los otros conciben la conciencia como una facultad legislativa, esclarecida y libre, una potencia que nos lleva a elegir en cuestiones relevantes para la persona, como es la misma fe[143]. En ambos casos, no hay más autoridad que la de la conciencia, inconmovible en uno, vacilante en los otros. El corolario, a pesar de todo, es idéntico: se reclama para sí una independencia (la libertad de conciencia) compatible con las otras conciencias religiosas e, incluso, con un credo público; se reivindica una libertad, confiada o perpleja, que ninguna autoridad humana puede mermar.

En sus comienzos la moderna libertad de conciencia es una noción, en su esencia, religiosa, pero pronto devendrá política y secular. En Pierre Bayle o en John Locke hay una cierta identidad entre libertad de conciencia y tolerancia[144]; la conciencia testifica la sinceridad de la creencia (religiosa o de cualquier otra clase) y la tolerancia es la regla de una igualdad relativista para aquello que no puede decirse con certeza que sea verdad, es decir, para lo que la conciencia cree con plena libertad. Se ha pasado así de la verdad revelada protestante a la libertad de creencia y pensamiento también protestantes; esto es, se parte de una conciencia sujeta a las Escrituras y se llega a una razón que se autojustifica a sí misma, secularizada.

---

[143] Tal como afirma Andrew, *op. cit.*, p. 32, si Martín Lutero luchó para que la conciencia no se entendiera en términos subjetivistas ni como opuesta a la ley –lo que es muy dudoso–, lo cierto es que, en tiempos de la guerra civil inglesa, "la conciencia igualitaria de Lutero se había convertido en revolucionaria, contraria a la ley y subjetivista, y el juicio individual, antes que Dios, en la medida de todas las cosas".

[144] Perez Zagorin, *How the idea of religious toleration came to the West*, p. 287.

5. *La libertad religiosa*

"It neither picks my pocket nor breaks my leg".
Thomas Jefferson, "Notes on Virginia".

Aproximación

Si azaroso ha sido dar con el moderno concepto de libertad de conciencia, la promesa de descifrar el apropiado a la libertad religiosa o de religión –como se entiende en la modernidad– no será fácil. Se comenzará por algunas opiniones corrientes.

Cierto erudito afirmó que la libertad religiosa consiste en

> "la creación de aquellas condiciones jurídicas que permiten a todos la consecución de sus fines religiosos sin que el Estado o alguna otra persona –individual o colectiva– puedan interferir en ello, ni obstaculizarlo"[145].

La conceptualización parece errónea por varios motivos: para comenzar, no define la libertad religiosa como tal sino que se limita a señalar lo que debe hacer la ley y lo que no puede hacer el Estado; por lo mismo, el concepto es negativo, no precisa en qué consiste la libertad religiosa sino solo cómo hay que gozarla; y así, entre el derecho y el Estado quedan plantados esos "fines religiosos" sin que se sepa qué son ni cómo se los distingue de otros. La fórmula sería válida para cualquiera otra libertad o derecho; si se sustituyen los fines religiosos por económicos, culturales, familiares, deportivos se tendrán las libertades económica, cultural, familiar y deportiva.

Es usual argüir que la libertad religiosa, como derecho humano inalienable, consiste en creer o no en Dios y en un cuerpo de doctrinas creencias o dogmas[146], noción que está más próxima al contenido hodierno de tal derecho, pero que no libre de objeciones. La increencia, el no creer en Dios, o el ateísmo, puede constituir una libertad, pero no será creencia ni religiosa, porque la religión es el vínculo entre el hombre y Dios; luego, sin la fe o creencia en Dios no hay libertad religiosa[147]. La

---

[145] Joaquín Mantecón Sancho, *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, p. 30.

[146] Juan Carlos Priora, "Libertad de conciencia, libertad religiosa, libertad de culto y tolerancia en el contexto de los derechos humanos (perspectiva histórica-bíblica)", p. 55.

[147] El argumento no es abstracto. La Suprema Corte estadounidense al sentenciar en 1965 el caso United States v. Seeger, 380 U.S. 163, dijo que la religión hace referencia a la devoción de un hombre al más alto ideal que pueda concebir, sin que se exija que la creencia sea en un "ser supremo" o deidad; basta "la creencia y la devoción a la bondad y la virtud por su propio beneficio".

religión se confunde con cualquier creencia secular, incluso irreligiosa, que acaba gozando del estatus jurídico de aquella. Por más que lo quieran los vástagos de la Reforma, la religión no se reduce a la piedad o la mística.

La forma secular usada para precisar lo que se entiende por libertad religiosa es la de la inmunidad de coacción: nadie puede ser obligado a creer y a profesar determinada religión; inmunidad que inhabilita la acción del poder o del Estado y toda otra forma de coerción tanto individual como social, posibilitando así que cada individuo profese y sostenga su opinión religiosa[148]. Es la clásica enunciación del Estatuto de Virginia sobre la libertad de religión (1786), artículo II, en su penúltimo párrafo:

> "no se obligará a ningún hombre a frecuentar o financiar ningún culto, lugar ni ministerio religioso alguno, ni se le impondrá, impedirá, molestará o cargará [con obligaciones] ni en su cuerpo ni en sus bienes, ni tendrá que aguantarlos por sus opiniones o creencias religiosas, sino que todos los hombres tendrán la libertad de profesar y, digamos, defender sus opiniones religiosas, y que esto en forma alguna le disminuirá, aumentará o afectará a sus capacidades civiles"[149].

La voluntariedad de la creencia sería la otra cara de la moneda: perteneciendo al ámbito recóndito del hombre que está amparado por la libertad de conciencia, lo que cada uno crea debe ser producto de ese ámbito, voluntario y no forzado. Mientras haya inmunidad de coacción, habrá libertad de creencia y de profesión privada y pública de la preferencia religiosa. En tanto, lo que se tiene en vista es el individuo no la religión, la libertad religiosa es "un derecho individual, que el hombre tiene ante el Estado y también ante la Iglesia"[150], pues la idea de un Estado confesional o de la unidad político-religiosa como Iglesia estatal (erastianismo, galicanismo, iglesias nacionales, etc.), que impregnaba los tiempos de la tolerancia religiosa, se contrapone a la creencia voluntaria. En su lugar, se ha instituido la indiferencia confesional[151].

La libertad religiosa moderna se entiende de forma negativa, como la no imposición de creencias relativas a la fe, porque toda creencia de fe es un acto íntimo y personal del individuo, brota de su libre conciencia que es inalienable. La libertad religiosa moderna se conforma al concepto intimista de fe que se impone tras la Reforma protestante. Martín Lutero sostuvo que la fe es un acto pasivo de la libre voluntad humana imperado

---

148 Roberto J. Blancarte, "La libertad religiosa como noción histórica", p. 39.
149 En Grau, *op. cit.*, vol. 3, pp. 590-591.
150 Starck, *op. cit.*, p. 14.
151 Fetscher, *op. cit.*, p. 51.

por Dios, que no puede ser forzado ni impuesto por nada exterior a la misma conciencia del individuo[152]. Lógicamente, la no coercibilidad de la conciencia individual supone la ausencia de toda autoridad –civil y religiosa, secular o espiritual– en la formación de la conciencia y la afirmación de la libre interpretación de las Escrituras y elaboración de los artículos de fe. Afirmaba John Milton:

> "la iglesia protestante por entero no permite ningún juez o regla suprema en materia de religión, salvo las Escrituras; y ellas han de interpretarse por las Escrituras mismas, lo que necesariamente infiere la libertad de conciencia"[153].

Por lo mismo, la libertad religiosa se constituye como una prolongación de ese derecho de las conciencias individuales a interpretar con total libertad, la *Biblia*.

Esto es la religión concebida por la modernidad, es decir, al modo protestante, como la imaginara John Locke: "all the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind"[154]. Esto es lo que se protege con la libertad religiosa: el derecho a la libertad de la creencia individual, que sanciona como irracional e indigna toda coerción. Lo demás es anecdótico, contingente, accesorio. Lo central de esta libertad es preservar de toda injerencia el espíritu, el corazón, la mente, vale decir, allí donde son engendradas. Si la conciencia es libre, es libre la del ciudadano al igual que la del magistrado; siendo libre, ¿qué poder tendrá este para imponer una religión?, ¿de qué fuerza coactiva está munido para calificar una herejía y combatirla?

Históricamente, cuando la libertad de conciencia se afirma de todos los hombres, con carácter universal, incluye a ateos e infieles, herejes y blasfemos; es libertad del súbdito tanto como del príncipe; desde ese momento está a un palmo de convertirse en libertad de religión, y basta nada más que se alegue como un derecho a manifestar el contenido de la conciencia[155]. Sin embargo, la postulación de esa libertad como tal derecho irá desplazando el acento –como lógica consecuencia– de la religión a la libertad misma: la tolerancia era en esencia, religiosa; la libertad puede serlo de cualquier cosa, incluso, de la religión o de lo que se decida llamar

---

[152] Cf. Martín Lutero, *La libertad del cristiano*, vol. 5, p. 158.

[153] Milton, *The readie...*, *op. cit.*, p. 188.

[154] Locke, *A Letter...*, *op. cit.*, p. 10: "Toda la vida y poder de la verdadera religión consiste en la íntima y completa persuasión de la mente".

[155] Turchetti, "À la racine...", *op. cit.*, p. 634.

tal[156]. En la kantiana mayoría de edad, el individuo autónomo goza de la libertad adámica de dar nombre a las cosas.

De la tolerancia a la libertad religiosa

Tolerancia y libertad religiosas –hay que insistir– desde el punto de vista histórico, no son lo mismo[157]: la primera precede a la segunda, se origina como respuesta a las luchas religiosas en el momento del surgimiento de los primeros Estados confesionales y la formación de las iglesias estatales. Porque:

> "si se acepta que la tolerancia se ha expresado históricamente como una concesión pactada por el poder secular y la iglesia establecida a favor de otras iglesias o grupos religiosos –afirma Barrero Ortega-, la libertad religiosa sólo ha sido proclamada en Occidente una vez que la sociedad política fue concebida como una comunidad distinta y separada de la religiosa"[158].

Mientras no hubo separación entre política y religión, en ese largo periodo que va de la paz de Augsburgo (1555) y más allá de la de Westfalia (1648), lo que existió en Alemania y otros Estados-nación europeos fue un régimen de unidad política de la fe, ya de una iglesia oficial, ya de paridad de religiones, con un carácter de preferencia pragmático. Fue un remedo de la cristiandad medieval moribunda tras la Reforma. La herida mortal vendrá de los eventos posteriores, cuando la profesión religiosa sea libre y ya no haya religión que tolerar. El progreso de la libertad está asociado a la desintegración del ideal de la cristiandad unida, así fuera en una sola nación[159]. La libertad religiosa sobrelleva, entonces, la liberación de todo cometido religioso que pudiera afirmarse de la autoridad secular; a consecuencia de la Protesta el Estado ya no tiene misión alguna en la salvación de los hombres, por indirecta que sea, y la hipótesis de una república cristiana se torna imposible[160].

[156] Marco M. Olivetti, "La religion dans le domaine de la tolérance", p. 49: "Es evidente que en el momento que pasamos del principio de la tolerancia al de la libertad, abandonamos la pretensión de absolutidad no sólo de una religión histórica, sino también de aquello que calificamos como religión".

[157] Entre otros, Finke, *op. cit.*, p. 611. En contra Zagorin, *op. cit.*, p. 5 y ss., quien reconoce que históricamente son diferentes, pero sostiene que en su sentido más amplio la tolerancia religiosa se identifica con la libertad de religión.

[158] Barrero, *op. cit.*, p. 104.

[159] Como argumenta Ronald H. Bainton, *The travail of religious liberty*, pp. 29, 236.

[160] En línea con el razonamiento de Martín Lutero sobre "los dos reinos" están las elaboraciones de un Hobbes, un Spinoza o un Locke acerca de la imposibilidad bíblica,

El derecho a la libertad de religión

La tolerancia supone diversos grados de erastianismo y también de libertad religiosa. Es cierto que de la tolerancia se va –casi sin remedio– a la libertad religiosa, pero antes de esta hay que pasar por un periodo de tolerancia[161]. A la hora de precisar aún más ese concepto moderno de la libertad religiosa, es necesario ver cómo el erastianismo adopta nuevos ropajes.

La libertad religiosa se presenta al principio, bajo la tesis de la no coerción de las creencias que se dicen religiosas, que constituye su primer elemento[162]. Tal parece haber sido la idea de libertad religiosa como derecho natural individual que se defendió por el autor de un anónimo panfleto en la convulsionada Holanda a fines del siglo XVI:

> "La libertad de conciencia consiste en dos partes, *v.gr.*, la interior y el culto exterior de Dios: el interior concierne al corazón, el exterior consiste en la alabanza y tiene también dos partes, *v.gr.*, la confesión oral de la fe y la práctica de las ceremonias... El beneficio principal que obtenemos de la recuperación de la libertad es que cada uno podría satisfacer su conciencia, practicar libremente la religión y servir a Dios como él cree que debería. Esta libertad nos pertenece de acuerdo al derecho natural. Y nadie puede privarnos de ella, ni convertirnos forzadamente a una religión diferente de aquella que nos prescribe nuestra conciencia"[163].

---

racional y política de una cristiandad. Ningún argumento teológico o religioso puede fundar el régimen político y el poder del Estado, que responden a una racionalidad secular. El reino de Cristo no es de este mundo. Y el reino de este mundo es autónomo.

[161] Murphy, *Conscience and community...*, *op. cit.*, p. 210, lo ha visto con gran agudeza: "La libertad religiosa es un lujo político, un valor derivado que puede ser significativo sólo después de que una gran cantidad de otras cuestiones sociales y políticas hayan sido decididas, al menos provisionalmente. El argumento contemporáneo de la libertad religiosa como un derecho natural es, en mi opinión, una rotunda apelación retórica moral lograda al precio de sacrificar la valoración y el reconocimiento del contexto en el que libertad religiosa llegó a ser percibida como un derecho".

[162] El concepto de creencia es más amplio que el de religión, aunque hay una tendencia a asimilarlos; la creencia comprende a la religión, pero también a la opinión aceptada o acendrada (convicción), a la fe y, en estos días, a la ideología. Cuando aquí se utiliza el término 'creencia', es con referencia a la religiosa, salvo que se la cualifique o adjetive específicamente. La que no se refiera a la creencia religiosa es libertad de pensamiento. Véase en tal sentido Javier Hervada, "Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia", pp. 98-123, que realiza bien la distinción, aunque no compartamos sus juicios valorativos.

[163] *Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand*, p. 164. Cf. Rex Ahdar & Ian Leigh, *Religious freedom in the liberal State*, pp. 126-128 para una aplicación contemporánea de esta división.

El texto es claro: funda la libertad de religión en la de la conciencia y extiende aquella al culto interior y exterior; además, al considerarla una libertad individual, se precisa que es un derecho que está asentado en la conciencia personal y se dice natural –esto es, que se posee en razón de la persona misma y no por concesión de algún poder–, y, por tanto, no coercible ni forzable. Todo un anticipo de las más modernas tesis lockeanas. Prueba también que la cuestión puesta por la Reforma –la libertad de conciencia– es primaria y prioritaria, ya que de la elaboración que de ella se hiciera en los subsiguientes siglos, con especial atención por el iusnaturalismo racionalista, podrá afirmarse como un derecho, al modo del liberalismo. El orden no se puede invertir en sede histórica y menos aún filosófica[164].

Un segundo alcance de la libertad de religión es la igualdad de las religiones, como ya se anticipa en el *Coloquio* de Jean Bodin, entre otros[165], y acabará recogiéndose en el pensamiento de los Padres Fundadores de la República americana; paridad que, por necesidad, llevará a no establecer ninguna religión pública (*non establishment*)[166] y, desde la esfera privada, a sostener la libertad de una creencia cualquiera como derecho inalienable[167]. Sobrevuelan los viejos argumentos escépticos y las más nuevas expresiones racionalistas y deístas; todos, en conjunto, acaban por destruir el débil razonamiento protestante de la "verdadera religión"[168].

---

[164] En este aspecto le asiste la razón a John Rawls cuando escribe que "el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Georg Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa". John Rawls, *Liberalismo político*, p. 14. Pero su tesis no es original, pues está ya en el clásico estudio de Georg Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.

[165] Cf. Marion Leathers Kuntz, "The concept of toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin", pp. 125-144.

[166] Otros países llegarán tardíamente a esta solución, siendo paradigmática la ley francesa de 9 de diciembre de 1905. Jacques Robert, "La liberté religieuse", entiende que el no reconocimiento de una religión por el Estado, su no confesionalidad, "implica que el hecho religioso, contrariamente a las soluciones concordatarias, cesa de ser un hecho público", p. 631. Es decir, separación de Iglesia y Estado y neutralidad de este frente al hecho religioso; el Estado es religiosamente neutro, p. 632.

[167] Thomas Jefferson, repitiendo a John Milton, creía que la verdad era más grande que el error y que siempre "prevalecerá si se la deja a sí misma", porque ella es el antídoto al error y la verdad no teme del conflicto a menos que se la prive de sus armas naturales, "la libre discusión y el debate". Así, a la hora de redactar el alcance de esta libertad, dispuso que "todos los hombres serán libres de profesar y argumentar sus opiniones en materia de religión y que éstas en ningún modo disminuirán, ampliarán o afectarán sus capacidades civiles". Jefferson, "A bill for establishing...", *op. cit.*, p. 441.

[168] En cuanto a que todas las religiones sean "aceptadas como iguales", véase Thomas M. Scanlon, *The difficulty of tolerance. Essays in political philosophy*, pp. 189-190.

Este paso es de gran trascendencia: ya no se trata de defender la religión personal contra la intolerancia oficial sino de afirmar que los individuos tienen derecho a creer y a profesar esa creencia con independencia de las prerrogativas del Estado, culminación del proceso que nace con la Protesta y que lleva a la afirmación del individuo y de su conciencia como autoridad última y absoluta en materia espiritual, que no puede sino recalar en alguna forma de librepensamiento e indiferentismo religioso[169]. Más próximos al tiempo presente, se puede ligar esta idea a los conceptos de pluralismo religioso y neutralidad estatal[170]; irenismo ayer, ecumenismo hoy.

Para que así sea, debe darse un requisito indispensable: la separación de Estado e Iglesia, de lo público y lo privado, del soberano legislador y los individuos libres dotados de derechos[171]. El proceso histórico y el desarrollo ideológico lo requerían:

> "La habilidad para imaginar en esferas separadas a la iglesia y el Estado fue un elemento esencial en el desenvolvimiento de la libertad de religión"[172].

El escalpelo racionalista corta la realidad conforme al "arte de la separación": la naturaleza y la razón enseñan que lo que debe estar por completo separado no debe ser confundido. De donde se sigue, no de modo tan paradojal, que la libertad religiosa y la libertad política están hasta cierto

[169] No lo cree así Justin CHAMPION, "Some forms of religious liberty: political thinking, ecclesiology and religious freedom in early modern England", pp. 48-49. Empero, viendo los frutos del árbol, es de toda evidencia que esta libertad religiosa, siendo aún religiosa, encierra un grado de *libertas philosophandi* (Baruch Spinoza) que es ya librepensamiento, como el propio autor comprueba páginas después.

[170] El libro de John Rawls antes citado es un ejemplo palmario. Tal como afirma STARCK, *op. cit.*, p. 20, la "neutralidad religiosa del Estado significa, que éste deja de preocuparse por el contenido de las necesidades religiosas del hombre sometido a su ordenamiento jurídico, que deja de adoptar cualquier posición religiosa".

[171] Insisten en este punto, entre otros, AHDAR y LEIGH, *op. cit.*, cap. 4, p. 87 y ss.; STARCK, *op. cit.*, p. 20 y ss. y E. Gregory WALLACE, "Justifying religious freedom: the Western tradition", p. 529 y ss. SCHAFF, *The progress...*, *op. cit.*, p. 2, lo rubrica en su elogio de América inspirado en Thomas Paine: "La tolerancia es un estado intermedio entre la persecución religiosa y la libertad religiosa. La persecución resulta de la unión de la iglesia y el Estado; la tolerancia, de una relajación de esa unión; la plena libertad religiosa y la igualdad legal requieren una separación pacífica de los poderes espirituales y seculares". En la versión inglesa del libro de Francesco RUFFINI, *Religious liberty*, p. 518 y ss., se ha añadido un epílogo en el que el escritor italiano discute la relación entre libertad religiosa (de origen sociniano) y separatismo (de cuño anabaptista), y afirma que es perfectamente posible una amplia libertad de religión con una iglesia oficial. La libertad religiosa es, a su ver, independiente del erastianismo y del separatismo.

[172] HUNT, *op. cit.*, p. 12.

punto emparentadas, puesto que aquella reclama esta, tal como Laelio Socino escribió a Juan Calvino: "La libertad religiosa está aliada a la libertad política, que deseamos obtener por cualquier medio"[173].

Lo que pareciera contradictorio no lo es. Esa hermandad de religión y política debe entenderse en el sentido de que la libertad de religión se habrá alcanzado a cabalidad, una vez se haya conquistado la libertad política, como autonomía frente al Estado, haciendo de este su garante; esto es, solo hay libertad de creencias en un Estado que no sea tiránico sino libre[174]. La libertad religiosa –del fiel y de las iglesias– conlleva, además de la liberación de la autoridad religiosa, la emancipación del poder político. No hay libertad de conciencia (de religión) sin libertad de expresión; y se carece de libertad de expresión si el gobierno no es libre, si no es atento y condescendiente –cuando menos, tolerante– para con todas las opiniones y las críticas, si no se mantiene ajeno al mundo interior de los individuos. "Dadme, por sobre todas las libertades, la libertad de saber, de decir y de discutir libremente según la conciencia", exclamó John Milton[175].

Ahora bien, este extremo de la libertad religiosa supone dos consecuencias: la primera, que la religión –asunto de cada conciencia– es una cuestión privada, particular, no pública, excluida de la esfera política o estatal; la segunda, que lo único relevante para el Estado es que se conserven en tal condición y le presten su colaboración. Es claro que el goce de los derechos y las libertades dichas naturales se da en el marco de la protección estatal –no hay ya estado de naturaleza– y condicionado al respeto de las exigencias de la razón de Estado. En 1790, por caso, el presidente George Washington dirigió una carta a la comunidad judía en Newport en la que, después de afirmar que todos los americanos poseen una "igual libertad de conciencia e inmunidades como ciudadanos", explicita que no se trata de la tolerancia como indulgencia de una clase a otra, porque el gobierno no permite la intolerancia ni aprueba la persecución; solamente exige que "se rebajen (*demean themselves*) como buenos ciudadanos en prestarle su efectivo apoyo en todas las ocasiones"[176].

En un tercer momento, la libertad de religión alcanza no solo a la libertad de creer sino, también, a la de ejercer o practicar (de forma privada o pública) la creencia religiosa que uno admite o tiene, lo que se llama libertad de culto. Hoy, los pactos internacionales (como el de

[173] Citado en Kaplan, *Divided by faith...*, *op. cit.*, p. 111.

[174] Así lo prueban los escritos clásicos de Thomas Hobbes, John Locke y Baruch Spinoza, entre otros. De modo que debió darse un giro liberal al aserto de Calvino, *op. cit.*, i, xx, 1, p. 1168: "la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social".

[175] John Milton, *Areopagitica*, p. 57.

[176] George Washington, "To the Hebrew congregation in Newport", p. 548.

Costa Rica de 1966) han garantido esa proclamada libertad en su amplio espectro. Es posible que el cambio más gravitante se haya operado en la consideración del sujeto de las creencias, entendido no ya como un súbdito o un creyente (partidario o disidente), ni siquiera como un ciudadano, sino como una persona moral que por ello mismo debe ser respetada incluso como ciudadano: "El hereje, el opositor, el adversario siempre es también conciudadano, cristiano, incluso condicional, y él es, a secas, hombre o mujer"[177]. Es en tal virtud –en cuanto que persona– que se deben respetar sus creencias y el Estado no debe entremeterse en ellas, no debe perseguirlas ni sujetarlas a tutela, como a fines del siglo XVIII argumentó William Godwin, porque no compete al gobierno venir a ser preceptor de los gobernados, "su oficio no es inspirarnos virtudes, inútil tarea; es simplemente controlar los excesos que amenazan la seguridad general"[178]. Deriva lógica del individualismo liberal que se afirmará cada vez con mayor tenacidad, contra toda autoridad y que acabará poniendo a la religión en dependencia del individuo.

El corazón de la libertad de religión encierra, entonces, la libertad individual de escoger, libertad de elegir la preferencia religiosa que se despliega en múltiples sentidos y direcciones. Por lo pronto, desaparecida la idea de la constricción, se esfuma también la adhesión a la Iglesia oficial y el deber de asistir a sus servicios; cae la obligación de subvenir a su mantenimiento, etc. Se desarrolla a la par una suerte de libertad de creatividad religiosa con la proliferación de sectas, iglesitas, asociaciones, etc., acomodadas a las preferencias individuales. Luego, crece en gravitación el papel del laicado y disminuye el del clero, todo de acuerdo con el sistema eclesial voluntario y al nuevo principio de autoridad individual en religión[179]. En suma, la libertad de religión entraña la autonomía tanto del individuo y su conciencia –la inmanencia del derecho que excusa de toda otra autoridad exterior– y también de las organizaciones o comunidades religiosas respecto de sus doctrinas y sus instituciones[180].

Como afirmó Thomas Jefferson, haciéndose eco de la ideología liberal ilustrada, la libertad de religión protege el ámbito de la conciencia individual que está solo reservada a Dios y –como dice la Constitución

---

[177] Willem FRIJHOFF, "Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne", p. 19.

[178] William GODWIN, *Enquiry concerning political justice and its influence on modern morals and happiness*, vol. II, p. 67.

[179] Véase FINKE, *op. cit.*, pp. 609-626.

[180] Cf. Roland MINNERATH, "The right to autonomy in religious affairs", pp. 291-319.

argentina de 1853– exenta de la autoridad de los magistrados[181]. Es una libertad conferida o reconocida directa y principalmente a los individuos no a las iglesias, que si gozan de ella es por ser asociaciones de individuos[182]. El Estado liberal, al consagrarla, presume que la libertad de religión será de ahora en más inocua en el ámbito político y que no existirá causa legítima alguna para que se la limite o restrinja. Desde que la religión (del ciudadano y también del gobernante) se desvincula de la política, no puede ser nociva a la república.

> "Los poderes legítimos del gobierno alcanzan solamente aquellos actos que son perjudiciales para los otros. El que mi vecino diga que hay veinte dioses o que no haya ninguno, no me causa perjuicio alguno. No me roba del bolsillo ni rompe mi pierna"[183].

La libertad de religión garantiza la convivencia (y competencia) pacífica de todas las creencias, lo que significa eliminar todo criterio religioso de reconocimiento de ellas. Se cumplirá así el augurio que hiciera el pastor calvinista Jacques Philipot en 1691:

> "todas las sectas del mundo cualesquiera que sean, siempre que su creencia no lleve a la ruina de la sociedad civil, deben dejarse libres de su vigilancia [del magistrado]"[184].

6. Conclusión
Pluralismo religioso y razón de Estado

"Religious liberty, like apple pie, is hard to dislike".
Rex Ahdar y Ian Leigh, *Religious freedom in the liberal State*, 2005.

La historia de estas libertades no es ajena. Aunque se crea que es la prehistoria de nuestros días felices, estos están conformados sobre su legado. Por un lado, se está envuelto en un modo de entender la religión, típico del protestantismo y de la ilustración, a resultas de una nueva idea acerca

[181] "Nunca cedimos ni podríamos ceder los derechos de conciencia. De ello responderemos ante nuestro Dios", escribió Jefferson, "Notes on Virginia", *op. cit.*, p. 78.

[182] La libertad de religión moderna es un derecho individual, "no es la libertad de una religión sino la libertad de los individuos de profesar cualquier religión o ninguna; o negar en la práctica los artículos de esa fe; de hablar u obrar en favor de la religión o de atacarla y destruirla", en palabras de Vermeersch, *op. cit.*, p. 223.

[183] Jefferson, "Notes on Virginia", *op. cit.*, p. 78.

[184] *Apud* Turchetti, "À la racine...", *op. cit.*, p. 635.

de la conciencia libre y una insólita manera de entender la fe. Al mismo tiempo, la persona se halla atrapada entre los tentáculos del Estado y sus razones, que ahogan toda libertad verdadera. Es el precio que se paga por liberar las conciencias.

> "La conciencia cristiana fue la fuerza que comenzó a forjar la Europa 'secular'; esto es, permitir muchas religiones o ninguna religión en un Estado y repudiar cualquier tipo de presión sobre el hombre que rechazaba los axiomas aceptados y heredados de la sociedad. Mi conciencia es mía. Es privada. (...) nadie puede inmiscuirse en ella"[185].

La evidencia histórica impone una conclusión innegable: lo que empezó como tolerancia religiosa acabó finalmente en la libertad de religión[186]; y la libertad de religión en la libertad de salir de la religión[187]. Porque la tolerancia de las opiniones de los disidentes debía llevar a la tolerancia de las opiniones, de todas las opiniones; y la igualdad de las opiniones disidentes debía conducir a la igualdad de las opiniones irreligiosas, de modo tal que no es posible ya impedir que los ateos combatan con acritud, la religión[188]. Lo que en verdad interesa a esta altura del tiempo, es "la libertad" más que la religión; lo que importa es que el individuo pueda elegir, ejercer su libertad de elección a voluntad y sin sufrir opresión inclusive de las creencias e instituciones religiosas, propias o ajenas[189].

Cuando la tolerancia religiosa cede su lugar a la libertad de religión, esta clama por un salto a la igualdad profunda. En un libro reciente, la especialista canadiense en diversidad religiosa Lori Beaman sostiene que ni la tolerancia ni el acuerdo o la adaptación pueden ser políticas plausibles en una época de gran multiplicidad religiosa, ya que no se trata de privilegiar una religión ni de favorecer criterios de reconocimiento dependientes del juicio de la mayoría. Tampoco se debe dar por sentado que las identidades religiosas sean algo fijo, como si se tratara de sustancias inmutables, siendo

---

185 Owen CHADWICK, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, p. 23.

186 No solo se afirma en esta investigación, también lo cree SCHAFF, *The progress...*, *op. cit.*, p. 3: "La tolerancia europea tiende irresistiblemente a la libertad americana, o al cambio de la relación de la iglesia y el Estado como voluntad de garantizar libertad e independencia a cada uno en su propia esfera, a aquélla en lo espiritual, a éste en lo temporal, dado que ambos tienen un interés común en promover la pureza moral y la integridad de las personas".

187 Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, cap. 4.

188 CHADWICK, *op. cit.*, p. 27.

189 Así, Frank B. CROSS, *Constitutions and religious freedom*, p. 29.

que en verdad son aspectos sobre los que siempre se está trabajando, por tanto, fluidos y complejos. El concepto que mejor refleja –tanto en lo sociológico como en lo jurídico– esta problemática hodierna es, según ella, la igualdad, pero no la formal, sino una igualdad raigal y honda, a *deep equality*, elaborada a partir de fragmentos de historias reales, de trozos de narrativas y vivencias actuales, de contextos vitales en desarrollo[190].

En la modernidad líquida que conforma el panorama contemporáneo ya no se puede, parafraseando a Sygmunt Bauman, actuar como un legislador, hay que ser un intérprete: el hombre es hoy una suerte de náufrago que explora terrenos fangosos e ignotos, atendiendo ya no a las diluidas instituciones religiosas sino a las experiencias personales de la religión, al "multiforme campo de las prácticas religiosas vividas"[191]. El problema del actual explorador es que en esta selva de identidades y vivencias mutantes carece de mapa y de brújula que le permitan encontrar lo que busca, en caso de saber qué busca. Esto, porque al priorizar la libertad por sobre la religión hoy ni siquiera se sabe qué es la religión, no hay experto que lo enseñe[192]. Lo que más se puede decir, es que se trata de un amasijo de ideas, conductas, doctrinas, costumbres, organizaciones, tradiciones y personas que denominamos religiosas según el interés dominante[193].

A diferencia de los siglos XVI y XVII, como no se sabe qué es la religión, no se puede valuar su importancia y explicar por qué en otra época se creyó conveniente y legítimo darle un amparo legal diferenciado. La fragmentación social e ideológica de eso que se llama religión impone recurrir al Estado y la determinación legal de su definición[194]. En la medida que la religión está separada del mundo y de la política y que esta se entiende a sí misma como poseedora de una autonomía secular, no queda

[190] Lori G. Beaman, *Deep equality in an era of religious diversity*. p. 27.

[191] Elizabeth Shakman Hurd, *Religion freedom. The new global politics of religion*, p. 6.

[192] Cree Elizabeth Shakman Hurd en su libro ya citado, que la religión vivenciada por los actores religiosos no es la misma religión que definen los expertos y que los gobiernos precisan en formas jurídicas.

[193] Este es el gran descubrimiento de la sociología tardomoderna. Según William E. Arnal, "The segregation of social desire: 'religion' and Disneyworld", p. 4, que "*en el mundo* no hay tal cosa como una religión", que es una categoría que tiene que ver "más con los *intereses* normativos de la modernidad que con los motivos intelectuales o teóricos de los estudiosos de la religión". De aquí que la religión sea "una aglomeración artificial de comportamientos sociales específicos, cuya base de distinción de otros comportamientos sociales es una función de las características específicas de la modernidad".

[194] Gill, *op. cit.*, p. 43, aduce que el mejor modo de saber hoy en qué consiste la libertad religiosa es recurrir a las políticas de regulación estatal y construir un índice de diversos ítems para medirla en relación al control del Estado. Por eso la define como "el grado en que un gobierno regula el mercado religioso".

más poder que el del Estado para dirimir qué sea profano y qué religioso. Luego, desde que el Estado tiene el poder de construir los límites entre ambas esferas su neutralidad es ficticia, puesto que él es quien al delimitar afirma su poder de definir y regular unilateralmente[195]. ¡La lógica de la razón de Estado!

7. Bibliografía

AHDAR, Rex & Ian LEIGH, *Religious freedom in the liberal State*, 2nd ed., Oxford, Oxford U.P., 2013. [2005].

ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

ANDREW, Edward, *Conscience and its critics. Protestant conscience, Enlightenment reason, and modern subjectivity*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2001.

ARNAL, William E., "The segregation of social desire: 'religion' and Disneyworld", in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, Nº 1, Oxford, 2001.

AYUSO, Miguel (ed.), *Consecuencias jurídico-políticas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

BAHR, Fernando, "A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly", en *Ágora Filosófica*, año 11, Nº 2, Pernambuco, 2011.

BAINTON, Ronald H., *The travail of religious liberty*, Filadelfia, The Westminster Press, 1950.

BARRERO ORTEGA, Abraham, "Origen y actuación de la libertad religiosa", en *Derechos y Libertades*, Nº 9, Madrid, 2000.

BEAMAN, Lori G., *Deep equality in an era of religious diversity*, New York, Oxford U.P., 2017.

BEJCZY, István, "Tolerantia: a medieval concept", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, Nº 3, Pennsylvania, 1997.

BELLO, Eduardo, "El concepto de tolerancia, de Tomás Moro a Voltaire", en *Res publica*, Nº 16, Murcia, 2006.

BELLO, Eduardo, "Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII", en *Isegoría*, Nº 30, Madrid, 2004.

BELTRÁN, Miquel, "Tolerancia y tendencias racionalistas en la primera Europa moderna", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. III, Málaga, 1998.

BENEDICT, Philip, "*Un roi, une loi, deux fois:* parameters for the history of Catholic-Reformed co-existence in France, 1555-1685", in GRELL Ole Peter & Bob SCRIB-

[195] Véase Peter G. DANCHIN, "Religious freedom in the panopticon of Enlightenment rationality", pp. 240-252.

ner (ed.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002. [1996].

Berlin, Isaiah, "La originalidad de Maquiavelo" [1972], en Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1983.

Berman, Harold J., *Law and revolution*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2003, vol. 2: "The impact of the Protestant Reformations on the western legal tradition".

Biagioni, Mario e Felici, Lucia, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

Blancarte, Roberto J., "La libertad religiosa como noción histórica", en Autores Varios, *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, UNAM, 1994.

Bossuet, Jacques Bénigne, *Avertissement aux protestants*, in Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres complètes de Bossuet*, Bar-de-Luc/Paris, Typ. des Célestines-Betrand/Bloud et Barral, 1879, tome iii: "Controverse".

Brown, Wendy, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton U.P., 2006.

Calvino, Juan, *Institución de la religión cristiana*, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación, 1988. [1559].

Cassese, Michele, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, Trieste, Ed. Università di Trieste, 2009.

Castellano, Danilo, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

Castellano, Danilo, "Obiezione di conscienza e pensiero cattolico", in Danilo Castellano, *La razionalità della politica*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1993.

Chadwick, Owen, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000. [1975].

Champion, Justin, "Some forms of religious liberty: political thinking, ecclesiology and religious freedom in early modern England", in Eliane Glaser (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, London-New York, Palgrave MacMillan, 2014.

Chapman, Nathan S., "Disentangling conscience and religion", in *University of Illinois Law Review*, vol. 2013, Nº 4, Champaign, 2013.

Coffey, John, "Scripture and toleration between Reformation and Enlightenment", in Eliane Glaser (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, London-New York, Palgrave MacMillan, 2014.

Collins, Jeffrey R., "Redeeming the Enlightenment: new histories of religious toleration", in *The Journal of Modern History*, vol. 81, Nº 3, Chicago, 2009.

Crahay, Roland (ed.), *La tolérance civile. Actes du colloque de Mons*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1982.

Cross, Frank B., *Constitutions and religious freedom*, New York, Cambridge U.P., 2015.

DANDREY, Patrick, "Éloge de la frivolité. Tolérance et idéal mondain au XVIIe siècle", in *Études littéraires*, vol. 32, N° 1-2, Québec, 2000.

Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand, in Rainer, FORST *Toleration in conflict: past and present*, New York, Cambridge U.P., 2013, También versión en alemán *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp 2003.

DOMÍNGUEZ, Juan Pablo, "Introduction: religious toleration in the age of Enlightenment", in *History of European Ideas*, London, 2016. DOI: 10.1080/01916599.2016.1203590

DÖRING, Detlef, "Samuel von Pufendorf and toleration", in John Christian LAURSEN & Cary J. NEDERMAN (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

ERASMO, *Letter to Carondelet* [1523], in John C. OLIN, , *Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' Letter to Carondelet*, New York, Fordham U.P., 1979.

FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1995. Edición en alemán: *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme,* 1990.

FIGGIS, John Neville, "Erasto y el erastianismo", en John Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, México, FCE, 1982. [John Neville FIGGIS, *The divine rights of kings,* ciudad, editorial, 1896].

FINKE, Roger, "Religious deregulation: origins and consequences", in *Journal of Church and State*, vol. 32, N° 3, Oxford, 1990.

FITZPATRICK, Martin, "Toleration and the Enlightenment movement", in Ole Peter GRELL & Roy PORTER (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge U.P., 2000.

FORCLAZ, Bertrand (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2012.

FORST, Rainer, *Toleration in conflict: past and present*, New York, Cambridge U.P., 2013, También versión en alemán *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp 2003.

FRIJHOFF, Willem, "Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne", in Bertrand FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2012.

GIL ROBLES, Enrique, *Tratado de Derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristianos*, 3ª ed., Madrid, Afrodisio Aguado Ed., 1961. [1899].

GILL, Anthony, *The political origins of religious liberty*, New York, Cambridge U.P., 2008.

GLASER, Eliane (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, London-New York, Palgrave MacMillan, 2014.

Godwin, William, *Enquiry concerning political justice and its influence on modern morals and happiness*, 4th ed., London, J. Watson, 1842, 2 vols. [1793].

Grau, Luis (ed.), *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe*, Madrid, Universidad Carlos III, 2009, vol. 3.

Gregory, Brad S., *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard U. P., 2012.

Grell, Ole Peter & Roy Porter (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge U.P., 2000.

Grell, Ole Peter & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002. [1996].

Grossmann, Walter, "Toleration–*exercitium religionis privatum*", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, Nº 1, Pennsylvania, 1979.

Guggisberg, Hans, "The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: arguments, pressures, and some consequences", in *History of European Ideas*, vol 4, Nº 1, London, 1983.

Haefeli, Evan, "The problem with the history of toleration", in Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood and Peter G. Danchin (eds.), *Politics of religious freedom*, Chicago-London, The University of Chicago, 2015.

Head, Randoph C., "Introduction: the transformations of the long sixteenth century", in John Christian Laursen & Cary J. Nederman (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

Hegel, Georg W. F., *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1975. Edición en alemán: *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 1820.

Hervada, Javier, "Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia", en Javier Hervada, *Vetera et nova. Cuestiones de derecho canónico y afines (1958-1991)*, Pamplona, Eunsa, 1991, tomo i.

Heyd, David, "Is toleration a political virtue?", in Melissa S. Williams and Jeremy Waldro (eds.), *Toleration and its limits*, Nomos XLVIII, New York-London, New York U.P., 2008.

Hobbes, Thomas, *Leviathan* [edición de 1651], in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart*, London, John Bond, 1839, vol. iii.

Hobbes, Thomas, *Behemot* [edición de 1668], in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart*, London, John Bond, 1839, vol. vi.

Horsch, John, "Martin Luther's attitude toward the principle of liberty of conscience", in *The American Journal of Theology*, vol. 11, Nº 2, Chicago, 1907.

Horton, John, "Why the traditional conception of toleration still matters", in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, Nº 3, London, 2011.

Hovey, Alvah, *A memoir of the life and times of the Rev. Isaac Backus*, Boston, Gould and Lincoln, 1859.

Hunt, Lynn, *The Enlightenment and the origins of religious toleration*, Utrecht, Werkgroep 18e Eeuw, Dutch-Belgian Society for Eighteenth-Century Studies, 2011.

Jefferson, Thomas, "A bill for establishing religious freedom" [edición de 1779], in Thomas Jefferson, *The works of Thomas Jefferson*, Federal Edition, edited by Paul Leicester Ford, New York- London, G. P. Putnam's Sons-The Knickerbocker Press, 1904, vol. ii.

Jefferson, Thomas, "Notes on Virginia" [1782]???, in Thomas Jefferson, *The works of Thomas Jefferson*, Federal Edition, edited by Paul Leicester Ford, New York- London, G. P. Putnam's Sons-The Knickerbocker Press, 1904, vol. iv.

Jellinek, Georg, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, México, UNAM, 2000. Edición en alemán: *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, 1895.

Jordan, Wilbur Kitchener, *The development of religious toleration in England*, Cambridge, Harvard U.P., 1932-1940, 4 vols.

Kamen, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987. Versión en inglés: *The rice of toleration*, 1967.

Kaplan, Benjamin J., *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2007.

Kaplan, Benjamin J., "'In equality and enjoying the same favor': biconfessionalism in the Low Countries", in Thomas Max Safley (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden & Boston, Brill, 2011.

Klingenstein, Grete, "Modes of religious tolerance and intolerance in eighteenth-century Habsburg politics", in *Austrian History Yearbook*, vol. 24, Minneapolis, 1993.

Koselleck, Reinhardt, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965. Edición en alemán: *Kritik und krise*, 1959.

Kriegseisen, Wojciech, "Toleration, or Church-State relations? The determinant in negotiating religions in the modern Polish-Lithuanian Commonwealth", in *Acta Poloniae Historica*, Nº 107, Varsovia, 2013.

Kuntz, Marion Leathers, "The concept of toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin", in John Christian Laursen & Cary J. Nederman (eds.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

Laborie, Lionel, "Radical tolerance in early Enlightenment Europe", in *History of European Ideas*, vol. 47, London, 2016. DOI: 10.1080/01916599.2016.1203600

Laursen, John Christian (ed.), *Histories of heresy in early modern Europe. For, against, and beyond persecution and toleration*, New York, Palgrave MacMillan, 2002.

Laursen, John Christian & Cary J. Nederman, "General introduction: political and historical myths in the toleration literature", in John Christian Laursen & Cary J. Nederman (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

Laursen, John Christian & Cary J. Nederman (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

Lecler, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, 2 vols.

Linton, Marisa, "Citizenship and religious toleration in France", in Ole Peter Grell & Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York, Cambridge U.P., 2000.

Locke, John, *A letter concerning toleration* [1690], in John Locke, *The works of John Locke*, London, Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823, vol. vi.

Locke, John, *An essay concerning human understanding* [1690], in John Locke, *The works of John Locke*, London, Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. and J. Robinson and J. Evans and Co., 1823, vols. i, ii y iii.

Long, Marceau, "Liberté religieuse et liberté de conscience", in *La Revue administrative*, année 52, Nº 2 Paris, 1999.

Luria, Keith P., "France: an overview", in Thomas Max Safley (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden & Boston, Brill, 2011.

Lutero, Martín, *La libertad del cristiano*, en Teófanes Egido *Obras [de Martín Lutero]*, ed. , 4ª ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 2006. Edición en alemán: *Von der Freyheith eines Christenmenschen*, 1520.

Lutero, Martín, *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, en Joaquín Abellán (ed.), *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986. Edición en alemán: *Von weltichler Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, 1523.

Machiavelli, Niccoló, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], in Mario Martelli (a cura di), *Tutte le opere*, Florencia, Sansoni Ed., 1971.

Maclure, Jocelyn y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011. Edición francesa: *Laicité et liberté de conscience*, 2010.

Magdelaine, Michelle, "La confession de foi de la communauté française de Sainte-Marie-aux-Mines", in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 126, Paris, 1980.

Magno, Luigi, "Apologie étatique et concorde religieuse. Sur quelques pamphlets de Loys Le Roy", in *Krypton*, Nº 1, Roma, 2013.

Mandeville, Bernard, *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of Christianity in war*, London, John Brotherton, 1732.

Mantecón Sancho, Joaquín, *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, Pamplona, Eunsa, 1996.

Matagrin, Amédée, *Histoire de la tolérance religieuse. Evolution d'un principe social*, Paris, Librairie Fischbacher, 1905.

Mendus, Susan (ed.), *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge-New York, Cambridge U.P., 1988.

MICHELL, Agustín, "Tolérance", in Alfred VACANT, Eugène MANGENOT et Émile. AMMAN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1946, tome XV, 1ª partie.

MILTON, John, *Areopagitica*, Cambridge, Cambridge U.P., 1918. [1644].

MILTON, John, *The readie and easie way to establish a free commonwealth* [1660], in Rufus Wilmot GRISWOLD (ed.),*The prose works of John Milton*, Filadelfia, John W. Moore, 1847, vol. 2.

MINNERATH, Roland, "The right to autonomy in religious affairs", in Tore LINDHOLM, W. Cole DURHAM, Jr., & Bahia G. TAHZIB-LIE (eds.), *Facilitating freedom of religion or belief: a deskbook*, Dordretch, Springer-Science+ Business Media, 2004.

MÜLLER, Michael G., "Protestant confessionalisation in the towns of Royal Prussia and the practice of religious toleration in Poland-Lithuania", in GRELL, Ole Peter & Bob SCRIBNER (eds.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002. [1996].

MURPHY, Andrew R., *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pennsylvania, The Pennsylvania State U.P., 2001.

MURPHY, Andrew R., "The uneasy relationship between social contract theory and religious toleration", in *The Journal of Politics*, vol. 59, Nº 2, Chicago, 1997.

MURPHY, Andrew R., "Tolerance, toleration, and the liberal tradition", in *Polity*, vol. 29, Nº 4, Chicago, 1997.

NEDERMAN, Cary J., "Toleration in a new key: historical and global perspectives", in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 14, Nº 3, London, 2011.

NUSSBAUM, Martha, *Liberty of conscience. In defense of America's tradition of religious equality*, New York, Basic Books, 2008.

OLIVETTI, Marco M., "La religion dans le domaine de la tolérance", en *Philosophica*, vol 66/2, Gante, 2002.

PAINE, Thomas, "The age of reason. Part I", in Bruce KUKLICK (ed.), *Political writings*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000 [1794].

PAINE, Thomas, "The rights of man. Part I", in Bruce KUKLICK (ed.), *Political writings*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000. [1791].

PARKER, Charles H., "Paying for the privilege: the management of public order and religious pluralism in two early modern societies", in *Journal of World History*, Nº 17, Honolulu, 2006.

PINCKAERS, Servais Th., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988. Edición en francés: *Les sources de la morale chretienne*, 1985.

POCOCK, John Greville Agard, *Barbarism and religion*, Cambridge, Cambridge U.P., 2004, vol. I: "The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764".

POPKIN, Richard, "Skepticism about religion and millenarian dogmatism: two sources of toleration in the seventeenth century", in John Christian LAURSEN & Cary J. NEDERMAN (eds.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

Priora, Juan Carlos, "Libertad de conciencia, libertad religiosa, libertad de culto y tolerancia en el contexto de los derechos humanos (perspectiva histórica-bíblica)", en *Revista Enfoques*, vol. 14, Nº 1, Buenos Aires, 2002.

Pufendorf, Samuel, *De habitu religionis [christianae] ad vitam civilem*, 1687. También la traducción inglesa: Simone Zurbuchen (ed.), *Of the nature and qualification of religion in reference to civil society*, Indianápolis, Liberty Fund, 2002.

Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1979. Edición en alemán *Grundkurs des Glaubens*, 1976.

Rawls, John, *Liberalismo político*, México, FCE, 2005. Edición en inglés *Political liberalism*, 1993.

Remer, Gary, "Humanism, liberalism, & the skeptical case for religious toleration", en *Polity*, vol. 25, Nº 1, Chicago, 1992.

Robert, Jacques, "La liberté religieuse", in *Revue Internationale de Droit Comparé*, vol. 46, Nº 2, Paris, 1994.

Roca, María J., "Sobre el concepto de tolerancia en las fuentes jurídicas seculares de los territorios centroeuropeos durante la época de la Reforma", en *Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Nº 4, Madrid, 2006.

Romilly, Jean-Edme, *Tolérance*, 1765, disponible en http://encyclopedie.uchicago.edu/ [fecha de consulta: 27 de diciembre de 2017].

Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social* [1762], in Jean Jacques Rousseau, *Œuvres de J. J. Rousseau*, Paris, E. A. Lequien, 1821, tome v.

Ruffini, Francesco, *La libertà religiosa*, Torino, Fratelli Bocca Ed., 1901, vol. i: "Storia dell'idea".

Ruffini, Francesco, *Religious liberty*, London-New York, Williams & Norgate/G. P. Putnam's Sons, 1912.

Safley, Thomas Max (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden-Boston, Brill, 2011.

Safley, Thomas Max, "Multiconfessionalism: a brief introduction", in Thomas Max Safley (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden & Boston, Brill, 2011.

Sahin, Bican, *Toleration. The liberal virtue*, Lanham, Lexington Books, 2010.

Saint-Girons, Baldine, "La tolérance est-elle une vertu?", in *Études littéraires*, vol. 32, Nº 1-2, Québec, 2000.

Sandoz, Ellis (ed.), *Political sermons of the American founding era, 1730-1805*, 2nd ed., Indianápolis, Liberty Fund, 1998, 2 vols.

Scanlon, Thomas M., *The difficulty of tolerance. Essays in political philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge U.P., 2003.

Schaff, Philip, *Church and State in the United States or the American idea of religious liberty and its practical effects*, New York, Charles Scribner's Sons, 1889.

Schaff, Philip, *The progress of religious freedom as shown in the history of toleration acts*, New York, Charles Scribner's Sons, 1889.

SCRIBNER, Bob, "Preconditions of tolerance and intolerance in sixteenth-century Germany", in Ole Peter GRELL & Bob SCRIBNER (ed.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002. [1996].

SEGOVIA, Juan Fernando, "¿Qué es secularización?", en *Verbo*, Nº 541-542, Madrid, 2016.

SEGOVIA, Juan Fernando, "La libertad de expresión: de la Reforma al constitucionalismo", en *Verbo*, Nº 547-548, Madrid, 2016.

SHAKMAN HURD, *Elizabeth*, *Religion freedom. The new global politics of religion*, Princeton: Princeton University Press, 2015.

SMITH, Malcolm C., "Early French advocates of religious freedom", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 25, Nº 1, Kirksville, Missouri, 1994.

SMITH, Steven D., "The tenuous case of conscience", in *Legal Studies Research Paper Series*, Nº 05-02, University of San Diego School of Law, 2004.

SOLAR CAYÓN, José Ignacio, "Fundamentos filosóficos y jurídicos de la tolerancia religiosa en Europa (siglos XVI-XVIII): el camino hacia la libertad", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 44, Nº 1, Madrid, 2014.

STARCK, Christian, "Raíces históricas de la libertad religiosa moderna", en *Revista Española de Derecho Constitucional*, Nº 47, Madrid, 1996.

TORRES RUIZ, José Ramón, "El concepto de tolerancia", en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 48, Madrid, 1985.

TUCK, Richard, "Skepticism and toleration in the 17th century", in Susan MENDUS (ed.), *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge-New York, Cambridge U.P., 1988.

TURCHETTI, Mario, "Concorde ou tolérance? de 1562 à 1598", in *Revue Historique*, tome 274, Nº 2, Paris, 1985.

TURCHETTI, Mario,, "Concorde ou tolérance? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Nº 118, Lausana, 1986.

TURCHETTI, Mario, "Religious concord and political tolerance in 16th and 17th century France", in *The Sixteenth Century Journal*, vol. 22, Nº 1, Kirksville, Missouri, 1991.

TURCHETTI, Mario, "À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome 56, Nº 3, Paris, 1994.

VAN EIJNATTEN, Joris, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

VAN GELDER, H. A. Enno, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of renaissance and humanism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1961.

VAN GELDEREN, Martin, "Arminian trouble: Calvinist debates on freedom", in Quentin SKINNER & Martin VAN GELDEREN (eds.), *Freedom and the construction of Europe*, Cambridge-New York, Cambridge U. P., 2013, vol. 1: "Religious and constitutional liberties".

Vermeersch, S.J., Arthur, *Tolerance*, London, R.&T. Washbourne, 1913. [1912].

Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, 1750, disponible en http://sweet.ua.pt/fmart/vsage.htm [fecha de consulta: 23 de diciembre de 2017].

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763, disponible en www.gutenberg.org/ebooks/42131 [fecha de consulta: 12 de diciembre de 2017].

Wallace, E. Gregory, "Justifying religious freedom: the Western tradition", in *Penn State Law Review*, vol. 14, Nº 2, Carlisle, 2009.

Walsham, Alexandra, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester U.P., 2006.

Walzer, Michael, *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008. Edición en inglés: *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics*, 1965.

Walzer, Michael, "Liberalism and the art of separation", in *Political Theory*, vol. 12, Nº 3, Princeton, 1984.

Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998. Edición en inglés *On toleration*, Yale, Yale U.P, 1997.

Washington, George, "To the Hebrew congregation in Newport" [edición de 1790], in William B. Allen (ed.), *George Washington: a collection*, Indianapolis, Liberty Fund, 1988.

Williams, George Huntston, *La Reforma radical*, México, FCE, 1983. Edición en inglés *The radical Reformation*, 1962.

Williams, Melissa S. & Waldron, Jeremy (eds.), *Toleration and its limits*, Nomos XLVIII, New York-London, New York U.P., 2008.

Williams, Roger, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience* [1644], in James Calvin Davis (ed.), *On religious liberty. Selections from the works of Roger Williams*, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2008.

Zagorin, Perez, *How the idea of religious toleration came to the West*, New Jersey, Princeton U.P., 2003.